

"NIIN LUONNOLLINEN OSA IHMISTÄ."
SAAMELAISNAISTEN ELETTY USKONTO

Ronja Iso-Heiko
Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma
Maaliskuu 2018

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Käytännöllinen teologia
Tekijä – Författare Ronja Iso-Heiko		
Työn nimi – Arbetets titel "Niin luonnollinen osa ihmistä." Saamelaisnaisten eletty uskonto.		
Oppiaine – Läroämne Kirkkososiologia		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu-tutkielma	Aika – Datum 2018	Sivumäärä – Sidoantal 79
<p>Tässä tutkimuksessa kuvataan saamelaisnaisten eletyn uskonnollisuuden maailmaa tarkastelemalla sitä, miten uskonto tulkitaan, minkälaisia merkityksiä sille annetaan ja mihin erilaisiin käytänteisiin se liitetään. Evankelisluterilaiseen kirkkoon kuuluvat, Suomen saamelaisalueella asuvat, eri-ikäiset saamelaiset naiset tarjoavat harvinaislaatuiseen näköalan alkuperäiskansan kristillisyyden ilmaisutapoihin ja uskonnollisuuden monimuotoisuuteen nykypäivän Suomessa.</p> <p>Tutkimuksen teoreettiseksi taustaksi valittiin eletyn uskonnon teoria, jonka kautta pyritään mahdollisimman kokonaisvaltaiseen haastateltujen elämäntilanteiden huomioon ottamiseen. Tutkimus on laadullinen tutkimus ja se toteutettiin teemahaastatteluin. Haastateltavia oli kaikkiaan kaksitoista. Analyysimetodina oli sisällönanalyysi.</p> <p>Tutkimustulokset osoittivat, että saamelaisten naisten uskonnollisuus muotoutuu yhteisösuhteiden kautta ja ilmenee elämäntavan ja uskomusten kokonaisuutena, joka puolestaan kytkeytyy vahvaan luontosuhteeseen ja saamelaiseen kulttuuriin. Yhteisö tarjoaa paitsi uskonnollisuuden synty-ympäristön, toimii myös kulttuurisena, historiallisena ja sosiaalisena kontekstina, jossa uskonnollisuuden ilmaisemisen tavat elävät, muokkautuvat ja muuttuvat. Myös luontosuhde elää suhteessa yhteisön kulttuuriin. Aineistosta vahvasti esiin tuleva uskonnollisen kotikasvatuksen ja naispuolisten esikuvien vaikutus uskonnollisuuteen loi kuvaa saamelaisesta uskonnollisuudesta nimenomaan naisten uskontona. Uskonnollisuus ilmeni vahvana uskona johdatukseen sekä yksilön toiminnan arvoperustana ja sitä toteutettiin erilaisissa pienissä ja suurissa arjen ja juhlan käytänteissä.</p> <p>Uskonnonhistoriallisesta näkökulmasta saamelaisten kristillistyminen on ollut synkretistinen prosessi, johon on vaikuttanut etninen uskonnollisuus, luterilaisen kirkon 1600-luvulta alkanut lähetystyö ja 1800-luvulla alkunsa saanut lestadiolainen herätysliike. Nämä kolme uskonnollisuuden vaikutusvoimaa tulivat esille myös tämän tutkimuksen aineistosta. Etnisen uskonnollisuuden maailma eli ennen kaikkea luontosuhteessa ja pyhyiden kokemistavassa. Pyhä syntyi toiminnan kautta ja ilmeni ylisukupolvisena. Luterilaisen kirkon roolissa ja kirkkojäsenyyden merkityksessä oli havaittavissa sukupolvisidonnainen ero: nuoremmilla haastateltavilla kirkon merkitys oli muutoksessa. Kirkon rooli saamelaisen etnisen identiteetin ilmaisijana liitettiin tarpeeseen saada saamenkielistä palvelua seurakunnissa. Suhde lestadiolaisuuteen ilmeni pääosin negatiivisväritteisenä.</p> <p>Merkittävä juonne tutkimusprosessissa oli ei-saamelaisen tutkijan roolin ja vastuun huomioiminen alkuperäiskansatutkimuksessa ja saamelaisen tietokäsityksen kunnioitus. Saamelainen tietokäsitys ja tutkimustapa tarjoaakin mielenkiintoisia mahdollisuuksia jatkotutkimuksille, jotka voisivat liittyä esimerkiksi elinkeinojen ja elinympäristön muutosten vaikutukseen saamelaiseen uskontokäsitykseen tai kolonialismin merkitykseen saamelaisten kirkkosuhteen rakentumisessa.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Saamelaisuus, eletty uskonto, naisten uskonnollisuus, evankelisluterilainen kirkko, alkuperäiskansojen uskonnollisuus, etninen identiteetti		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

SISÄLLYSLUETTELO

1 Johdanto.....	1
2 Tutkimuksen tausta ja teoria.....	3
2.1. Saamelaisuuden lyhyt esittely.....	3
2.2. Saamelainen etninen uskonnollisuus ja luontosuhde	6
2.3. Saamelaisalueiden uskonnonhistoriallinen kehitys.....	8
2.4. Eletty uskonto	11
3 Tutkimuksen toteuttaminen.....	18
3.1. Tutkimustehtävä ja tutkimuskysymykset	18
3.2. Tutkimusaineisto ja sen kerääminen	18
3.3. Aineiston analysointi.....	26
3.4. Tutkimuksen luotettavuus.....	30
4 Uskonto osana yhteisön elämää.....	32
4.1. Uskonnollisuus kodin piirissä	35
4.1.1. Uskonnollinen kasvatus	35
4.1.2. Naisten uskonto?	37
4.1.3. Esi-isät ja kuolleet	39
4.2. Lestadiolaisuuden vaikutukset	40
4.3. Kirkko ja saamelainen yhteisö	42
4.4. Uskonto osana saamelaista etnistä identiteettiä	47
5 Uskonto osana yksilön elämäntapaa	52
5.1. Etnisen uskonnollisuuden jäljillä	54
5.2. Uskonto saamelaisen naisen arjessa	62
7 Johtopäätökset.....	67
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	75
Lähteet ja apuneuvot	75
Kirjallisuus.....	75

1 Johdanto

Tutkimukseni aihe, saamelaisnaisten eletty uskonto, nousi tarpeesta ymmärtää uskonnollisuuden monimuotoisuutta ja siinä tapahtuvia muutoksia nykypäivän Suomessa. Suomen saamelaisalueilla elävien saamelaisten naisten elämänpiiri tarjosi harvinaislaatuisten näköalan tähän monimuotoisuuteen.

Triplamarginalisoidun – sukupuolensa ja etnisen identiteettinsä kautta marginalisoidun ja samalla myös oman ryhmänsä sisällä marginaalissa elävän – saamelaisen naisen tapa määritellä uskonnollisuuden kenttää ja uskonnon paikkaa elämässään tuo esille usein sivuutettuja näkökulmia uskontoon. Esille nousevat sukupuolen ja alkuperäiskansaisen etnisen identiteetin teemat sekä näiden kautta avautuvan maailmankatsomuksen suhde uskonnollisuuteen. Näiden eri näkökulmien vuorovaikutuksessa syntyy tarve määritellä uskonnollisen elämän konteksti ja uskonnollisuuden tavat omaehtoisesti.

Historiallisesti tarkasteltuna saamelaisen uskonnollisuuden kenttä on muotoutunut vuorovaikutuksessa saamelaisalueiden historiallisen kontekstin sekä saamelaisen elämäntavan, kulttuurin ja maailmankatsomuksellisten muutosten kanssa. Taustalla siintää luontaiselinkeinoihin ja pohjoisessa elämisen ehtoihin kiinnittynyt etninen uskonnollisuus, evankelisluterilaisen kirkon 1600-luvulla alkanut käännytystyö ja 1800-luvulla syntynyt, alkuperältään saamelainen herätysliike, lestadiolaisuus. Nämä kaikki luovat leimansa saamelaiseen uskonnollisuuteen. Tutkimuksen perustalla oli kysymys saamelaisuuden kontekstin ja uskonnollisuuden suhteista ja näissä suhteissa mahdollisesti havaittavissa olevista muutosprosesseista. Mitä saamelaisuus *tuo* uskontoon? Toisaalta, mitä uskonto tuo saamelaisuuteen? *Tuodaanko* uskonto ylipäänsä saamelaisuuteen? Minkälaista on saamelaisen *luoma* uskonto, se jota hän elää?

Suurin osa maailman alkuperäiskansoista on nykyään kristillisiä. Alkuperäiskansojen kristillisyyttä on kuitenkin vähätelty tieteen maailmassa ja tarve tutkia alkuperäiskansojen kristillisyyttä on otettu vakavasti vasta 2000-luvulla.¹ Myös saamelaisen uskonnollisuuden tutkimuksessa painopiste on pitkälti ollut vuosisatojen takaisessa etnisessä uskonnollisuudessa eikä niinkään modernin uskonnollisuuden tutkimuksessa.

Alkuperäiskansoilla uskonto ei ole perinteisesti toiminut erillisenä arkipäivästä irrallisena kategoriana vaan ihmisten ”ontologis-epistemologiset ja

¹ Cannell 2013, 7.

kosmologiset käsitykset” ovat ulottuneet eri elämänalueille. Alkuperäiskansojen paikalliset uskonnolliset käytänteet ja uskomukset ovat saaneet vaikutteita kohtaamisistaan modernisaation ja kolonialismin kanssa sekä suhteista muihin uskomusjärjestelmiin. Sille, mitä uskonnollisuus jossakin tietyssä ajallisessa ja paikallisessa kontekstissa – kuten vaikkapa etninen luterilaisuus 2010-luvun Saamenmaassa – tarkoittaa, ei voi asettaa lähtökohtaisia oletuksia. Kristillisyys on saatettu historian saatossa tulkita monin eri tavoin ja nämä tulkintaerot ovat eläneet rinnakkain kenties hyvinkin kauan tehden tulkintaprosessista edelleen jatkuvan.²

Henkilökohtaisen motivaation tälle tutkimukselle antoi oma elämänhistoriani. Olen Lapissa syntynyt ja kasvanut ja miellän oman identiteettini suomalaisena nimenomaan lappilaisuuden, pohjoisessa elämisen kautta syntyvän maailmankuvan ja elämänehtojen sisäistämisen kautta. Suomalaisena katson saamelaisuutta ulkopuolelta, lappilaisena olen kuitenkin vahvoihin siteihin kiinni pohjoisuudessa, ilman eksotisointia. Koen, että tämä samanaikainen sisäisyys ja ulkoisuus on tämän tyypillisessä tutkimuksessa etu, sillä se luo tarvittavan etäisyyden, mutta toisaalta antaa eväitä ymmärrykselle.

Omat saamelaiset sukujuureni ovat sukupolvien myötä hapertuneet niin, etten itse omaa saamelaista identiteettiä tai koe olevani osa saamelaista kansaa. Vahvan motivaation tutkimukselle antoi kuitenkin halu oppia lisää saamelaisuudesta ja mahdollisuus sukeltaa saamelaiseen maailmaan niin pitkälle kuin se omasta positiostani käsin on mahdollista. Olen valtavan kiitollinen haastattelemilleni naisille, jotka antoivat minulle aikaansa, jakaen ajatuksiaan ja kokemuksiaan, ja näin ollen mahdollistivat tämän tutkimukseen. Toivon, että tutkimukseni tekee myös heille oikeutta.

Viimeisen haastattelun jälkeen, kun olin ajamassa saamelaisalueilta takaisin Etelä-Suomeen, puhelimeni soi. ”*Et usko,*” kertoi viimeisin haastateltavani, ”*Voi mikä onni, tyttäreni sai nyt sen harjoittelupaikan. Katso, minä autoin sinua, ja heti, minua autettiin, näin se menee. Tässä on uskonto, tässä se uskonnollisuus näkyy.*”

² Opas 2008, 138.

2 Tutkimuksen tausta ja teoria

2.1. Saamelaisuuden lyhyt esittely

Saamelaiset ovat monikulttuurinen kansa, joka elää neljän eri valtion alueella, puhuu yhdeksää eri kieltä, edustaa kahta eri uskontokuntaa ja omaa asuinolosuhteiltaan, elinkeinoiltaan ja elämäntavoiltaan eroavia paikalliskulttuureja. Valkonen puhuu ”saamelaisuuksien erilaisuudesta”, jota yhdistää yhden kansan ajatus.³

Saamelaisaluetta kutsutaan nimellä Saamenmaa, Sápmi, ja se sijoittuu Pohjoiskalotille, Suomen, Norjan, Ruotsin ja Venäjän alueille (ks. Kuvio 1.). Roton mukaan saamelaisten asuinalue on kuitenkin sekä historiallisesti että nykytilanteen valossa paljon laajempi.⁴ Suomessa saamelaisten kotiseutualueeseen kuuluu Utsjoen, Inarin ja Enontekiön kunnat sekä Sodankylän kunnan Lapin paliskunnan alue. Tämä alue on määritelty saamelaisten kulttuurisesti ja kielellisesti autonomiseksi alueeksi.⁵



Kuvio 1. Saamelaisalueet.⁶

³ Valkonen 2009, 10—11.

⁴ Valkonen 2009, 18—20.

⁵ Seurujärvi-Kari 2001, 11—14

⁶ Lähde: Saamelaiskäräjät.

www.samediggi.fi/images/stories/videosivusto/kartat/hallintoalueet_iso.jpg.

Saamelaisten perinteinen asuinalue on käynyt läpi monia etnistymisen prosesseja, muuttoliikkeitä ja ollut osa eri valtioita sekä näiden myötä eri kielten, kulttuurien ja uskontojen vaikutuspiirissä. Se on luonnonoloiltaan vaihteleva ja näin ollen myös elinkeinollisesti moninainen. Eri saamelaisryhmät ovat olleet erilaisissa keskinäisissä hierarkkisissa asemassa historian mittaan ja eri yhteisöissä on ollut myös omat sisäiset hierarkiansa esimerkiksi sukujen kesken.⁷ Suomessa asuvia saamelaisryhmiä ovat pohjoissaamelaiset, inarinsaamelaiset ja koltat. Näitä ryhmiä erottavat toisistaan erityisesti kieli – pohjoissaame, inarinsaame ja kolttsaame – sekä osittain elinalueet ja elinkeinot. Koltat eroavat muista ryhmistä myös ortodoksiselta uskonnoltaan, pohjoissaamelaisten ja inarinsaamelaisten pääasiallisen uskonnon ollessa evankelisluterilaisuus.⁸

Saamelaisia arvioidaan olevan yhteensä 70 000-82 000, joista yli puolet asuu Norjassa.⁹ Saamelaisten tarkka lukumäärä ei kuitenkaan ole tiedossa. Saamelaiskäräjien vuoden 2015 tilaston mukaan Suomessa on 10 463 saamelaista, joista 34 % asuu Suomen saamelaisalueilla. Kaksi kolmesta suomen saamelaisesta asuu saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolella ja puolet heistä asuu Lapin maakunnan alueella. Saamelaisten määrä on kasvanut erityisesti Oulussa, Rovaniemellä ja pääkaupunkiseudulla. Vielä neljännesvuosisata sitten yli 60 % saamelaisista asui kotiseutualueellaan. Viimeisten reilun 20 vuoden aikana saamelaisten määrä on kasvanut 55 % samalla kun saamelaisten kotiseutualueelle asuvien saamelaisten määrä on laskenut 13 % ja kotiseutualueen ulkopuolella asuvien määrä on kasvanut 165 %.¹⁰ Viimeisimmän, vuoden 2013, tilaston mukaan jonkun saamen kielistä on määritellyt äidinkielekseen 1860 henkilöä.¹¹

Saamelaiset ovat Euroopan unionin ainoa alkuperäiskansa. Yhdistyneiden kansakuntien Kansainvälisen työjärjestö ILO:n vuonna 1989 laatiman Itsenäisten maiden alkuperäis- ja heimokansoja koskevan yleissopimuksen, ILO 169:n, mukaan kansa on alkuperäiskansa, kun se polveutuu väestöstä, joka maan valloituksen, asuttamisen tai rajojen muodostuksen aikaan asui kyseisellä alueella ja joka on säilyttänyt ainakin osittain omat sosiaaliset, taloudelliset, kulttuuriset ja poliittiset instituutionsa sekä pitää itseään alkuperäiskansana. Alkuperäiskansaisuuden määrittelyssä tärkeää on historiallinen jatkuvuus alueella

⁷ Valkonen 2009, 18—20.

⁸ Seurujärvi-Kari 2001, 11—14

⁹ Seurujärvi-Kari 2001, 13—14

¹⁰ Saamelaiskäräjät 2014. Oktavuokta 2018.

¹¹ Suomen virallinen tilasto 2013.

alun perin hallinneesta kansasta, nykyisestä valtaväestöstä eroava etninen identiteetti sekä kuuluminen ei-hallitsevaan osaan yhteiskunnassa.¹²

Saamelaisuuden määrittely perustuu subjektiiviseen ja objektiiviseen kriteeriin. Henkilö on saamelainen, jos hän pitää itseään saamelaisena ja mikäli hän, tai yksi hänen vanhemmistaan tai isovanhemmistaan, on oppinut jonkun saamen kielistä äidinkielenään. Subjektiivinen kriteeri pohjaa siis itsemäärittelyyn ja objektiivisista kriteereistä tärkeimmäksi nousee kieli. Lisäksi saamelaiseksi voidaan lain mukaan määritellä henkilö, jonka vanhemmista toinen on merkitty tai olisi voitu merkitä saamelaisrekisteriin.

Näiden yhteispohjoismaisten kriteerien lisäksi Suomessa on paljon keskustelua aiheuttanut vuoden 1995 saamelaiskäräjälakiin pohjautuva määritelmä, jonka mukaan lappalaisten jälkeläinen eli tunturi-, metsä- tai kalastajalappalaiseksi veronkantokirjassa tai muussa vastaavassa asiakirjassa merkitty henkilö, on saamelainen. Sekä saamelaisuuden määrittelykriteerit että se kenellä – Suomen valtiolla vai saamelaisilla – on valta nämä kriteerit määrittellä, on ollut saamelaismääritelmiin liittyvän keskustelun keskiössä. Käytännössä saamelaismääritelmä tarkoittaa oikeutta päästä saamelaisten itsehallintoelimen, Saamelaiskäräjien, vaaliluetteloon ja näin ollen halutessaan vaikuttaa päätöksentekoprosesseihin.¹³

Globalisaation aikaansaamat sosiaaliset ja kulttuuriset muutokset ovat näyttäytyneet alkuperäiskansojen näkökulmasta paineena homogenisoitumiseen ja valtaväestöön sulautumiseen. Tämä paine onkin aiheuttanut vastareaktion, joka näkyy kulttuurisena fragmentoitumisena ja oman etnisyyden vahvistamisyrityksinä. 1970-luvulta alkaen on alkuperäiskansojen keskuudessa perustettu useita etnistä identiteettiä suojelevia ja alkuperäiskansojen oikeuksia vaativia verkostoja. Myös saamelaiset alkoivat tuolloin rakentaa omaa historiaansa ja kansallisen identiteettinsä suuntaviivoja.¹⁴

Etniseksi yhteisöksi kutsutaan ihmisryhmää tai kansaa, joka tunnistetaan omaksi yhteisökseen sekä ulkopuolelta käsin että ryhmän jäsenten itsensä toimesta. Etnisyys pohjaa yleensä jaettuun historialliseen taustaan, kieleen ja kulttuuriperinteeseen. Se, mitkä kriteerit tulisi nostaa tärkeimmiksi etnisyyden merkitsijöiksi, on kuitenkin vaikea kysymys.¹⁵ Saamelaisuuteen on perinteisesti

¹² Saamelaiskäräjät 2014. Seurujärvi-Kari 2011, 11—12.

¹³ Saamelaiskäräjät 2014. Seurujärvi-Kari 2011, 13.

¹⁴ Seurujärvi-Kari 2011, 10.

¹⁵ Rantakiesu 2015, 9.

liitetty useita eri tunnusmerkkejä. Jaetun historian, kielen ja kulttuurin lisäksi usein nostetaan esiin kulttuurisen tradition parista saamenpuku, joiku, luontosuhde sekä luonnonvaraiset elinkeinot, erityisesti poronhoito. Muita tunnusmerkkejä ovat esimerkiksi uskonnollinen perinne, käsityöperinne, ruokaperinne sekä kansanperinne ja folklore.¹⁶

Saamelaisuuden määrittely ei ole millään tavoin yksioikoinen tehtävä, sillä siihen liittyy vahva vallankäytön elementti. Kun määritellään jotkut ryhmän jäsenet, käytänteet, ideat tai elämäntavat sisäpuolelle, jätetään eittämättä muu ulkopuolella.¹⁷ Esimerkiksi poronhoito liitetään varsinkin ulkopuolisten silmissä hyvin vahvasti saamelaisuuteen, vaikka se on historiallisesti verrattain nuori elinkeino ja vain noin 20 % saamelaisista omistaa poroja.¹⁸ Tällöin saamelaisuuden koko kirjo – esimerkiksi elinkeinollisten ja kulttuuristen jaottelujen mukaiset joki-, järvi- ja porosaamelaisuus, porosaamelaisuutta edeltänyt metsäsaamelaisuus sekä Norjan puolella merisaamelaisuus – jäävät huomioimatta.¹⁹ Erilaisiin saamelaisuutta määrittelemään pyrkiviin, ulkoisesti havaittaviin käytänteisiin ja tunnusmerkkeihin on siis suhtauduttava ennen kaikkea suuntaviittoina. Sen lisäksi yksilön oman itsemäärittelyn kautta nousevat elementit, kuten alkuperätietoisuus ja etninen samaistuminen, tulisi huomioida tarkasti.²⁰

2.2. Saamelainen etninen uskonnollisuus ja luontosuhde

Saamelaista etnistä uskontoa tutkineen Pentikäisen mukaan jo saamelaisen 'uskonnon' käsite on hankala. Saamelainen etninen uskonto – luonnonusko tai muinaisusko, kuten sitä on myös nimitetty – oli enemmänkin elämäntapa ja elämänfilosofia, joka kiinnittyi luonnossa elämiseen. Pentikäinen kutsuu tätä luonnonympäristön kokemistapaa ilmaisulla ”hengen ekologia ja arktinen kokemus.”²¹ Termi 'uskonto' ja siihen liittyvä merkityssisältö on keskiajalta alkaen assosioitunut kristillisyyteen. 'Uskonto' on siis viitannut kristillisen kirkon – Suomessa luterilaisen tai ortodoksisen kirkon – tuomaan, institutionaalisesti ohjattuun, usein myös vieraalla kielellä kuultuun ja saamelaisen kulttuurin näkökulmasta oudoilla kielikuvilla kuvitettuun sanomaan.²²

¹⁶ Pentikäinen 1995, 23–24.

¹⁷ Valkonen 2009, 19–20.

¹⁸ Valkonen 2009, 19–20.

¹⁹ Lehtola 2015, 11–13.

²⁰ Pentikäinen 1995, 23–24.

²¹ Pentikäinen 1995, 352.

²² Pentikäinen 1995, 30.

Saamelaista etnistä uskontoa kuvastaa riippuvuus luonnosta ja tämän riippuvuuden tunteen myötä syntyvä kunnioitus luontoa kohtaan. Kunnioitukseen liittyy ajatus tasa-arvosta suhteessa muihin luontokappaleisiin kuten eläimiin ja tietoisuus henkien ja jumalien läsnäolosta maailmassa. Nämä henget ovat voimia, joiden vaikutus näkyy ihmisen elämänpiirissä ja ne aikaansaavat esimerkiksi kalarikkaat järvet, sairaudet, huonot säät ja suuret porotokat. Nämä voimat ovat ihmisestä riippumattomia, mutta niiden kanssa on elettävä sopuisasti ja niihin voi vaikuttaa kunnioittavilla teoilla ja ajatuksilla. Henkien tahdosta voi saada tietoa esimerkiksi unien ja näkyjen kautta sekä seuraamalla luontoa. Perinteisesti henkien kanssa kommunikointiin käytettiin noitarumpua.²³ Äikäs lisää, että paitsi henget, myös eläimet, haltiat ja muut olennot pystyivät kommunikoimaan ihmisten kanssa ja erityisen otollisia kohtaamisaikoja olivat uhrikivet eli seidat. Seidoilla käytiin usein ryhmässä, perheen kera tai yksin.²⁴

Pentikäinen nostaa esille saamelaisten elinkeinojen ja uskonnollisuuden suhteen. Varhaista saamelaista pyyntikulttuuria kuvasti esikristillinen 'metsästäjän ja kalastajan uskonto', johon liitetään liikkuva elämäntyyli ja riippuvuus eläimistä, kuten usko apajan herraan, kunkin eläinlajin haltijaan ja kausipalvonnan pyhät paikat. Kun poropaimentolaisuus alkoi 1500-luvulla ja se yhdistettiin yhdistelmätalouteen, syntyi 'poromiehen uskonto', joka oli jo saanut vaikutteita kristillisyydestä ja muotoutui sen mukana. Sitä kuvastivat kiinteisiin elinpaikkojen kiinnittyminen ja sen myötä elinkeinoreviirit, isäntä- ja emäntähaltijat, perhekultti ja säänjumalat ja -haltiat. Pyhien tuntureiden, ailigasten, kultit vaihtuivat kirkkoon ja siidan kultin korvasi seurapirtti. Perhekulttiin kuuluvat parantamiset, enteet ja merkit säilyivät pisimpään.²⁵

Saamelainen etninen uskonto perustui luontosidonnaiseen elämäntapaan. Luonto oli *"koti, elämäntapa, etnohistoria ja tulevaisuus."*²⁶ Yhteisön hengissä säilyminen oli täysin sidoksissa luontoon ja näin ollen ihmisen ja luonnon välisestä suhteesta muodostui fyysinen, henkinen ja emotionaalinen kokonaisuus. Ihminen ja luonto olivat yhtä. Luonnossa liikkumisen, siinä elämisen ja sen käytön myötä fyysinen ja materiaalinen elinympäristö kehittyi kokonaisuudeksi, maisemaksi, joka sisälsi sekä näkyvän että näkymättömän. Maisema täyttyi kulttuurisista ja yhteisöllisistä merkityksistä, muistoista, myyteistä ja

²³ Helander 2000, 171—173.

²⁴ Äikäs 2012, 81.

²⁵ Pentikäinen 1995, 90—91.

²⁶ Lehtola 2015, 243—244.

kertomuksista. Näistä erilaisista merkityksistä kertovat muun muassa erilaiset paikan nimet ja joikuperinne.²⁷

Maisema sisälsi myös kodin piirin ja toisaalta koti ei ollut vain rakennus vaan se laajeni maisemaan. Maisemaan liittyvät kertomukset ja myytit siirsivät myös merkityssisältöjä eteenpäin seuraavalle sukupolvella.²⁸ Helander kertoo, että kullakin suvulla on perinteisesti ollut omat toiminta-alueensa, joihin yksilölle sukunsa jäsenenä syntyi käyttöoikeus, muun muassa oikeus kalastaa ja oikeus riistaan. Tämän oikeuden myötä hän myös oppi tuntemaan luonnon ja olemaan luonnossa. Luontosuhde syntyi siis sosiaalisten suhteiden myötä ja niiden kanssa vuorovaikutuksessa, ja toisaalta arkipäivän töiden ja toimintojen kautta.²⁹

Saamelaista todellisuuden kokemisen tapaa kuvastaa myös kieli. Kieli on ”saamelaisen todellisuuden kartta”, sillä se toimii elinympäristön ja siihen liittyvän elämäkokemuksen välittäjänä.³⁰ Saamen eri kielissä on paljon luontoon liittyviä ilmauksia, luonnonilmiöt ja paikat sekä ihmisen liikkumisen tavat ilmaistaan tarkasti ja esimerkiksi ihmisen ja eläimen toiminta kuvataan toisistaan poikkeavin verbein. Pelkästään porolle löytyy noin 500 erilaista nimitystä.³¹

Näkkäljärven mukaan länsimainen luontosuhde on perinteisesti perustunut ihmisen ja luonnon sekä ihmisen ja eläimen erottamiselle toisistaan: toisella puolen on ihmisten maailma, joka perustuu henkilöiden välisille sosiaalisille suhteille ja toisaalla puolen esineiden maailma, jota sitoo syyn ja seurauksen laki. Tarkastellakseen maailmaansa, länsimainen ihminen asettuu siis sen ulkopuolelle. Saamelaista luontosuhdetta ja yleensäkin maailmankuvaa on kuvastanut tästä poiketen suora havainnointi ja intuitio, saamelainen ihminen on tarkastellut luontoa sisäpuolelta.³²

2.3. Saamelaisalueiden uskonnonhistoriallinen kehitys

Ennen reformaatiota katolinen kristillisyys ja etninen uskonto elivät sekoittuneena toisiinsa: pappien sanomaa oli vaikea ymmärtää jo kielen vuoksi ja kirkko oli vain yksi palvontapaikka muiden joukossa. Katolinen kristillisyys ja sen vahva pyhimysperinne sekä Neitsyt Marian kunnioitus sopivat hyvin yhteen saamelaisen etnisen uskonnon kanssa, koska kumpiakin leimasivat naiselliset elementit. Kylli kertoo, että kota oli tuolloin naiselle elinpiirin keskeinen tila, johon sitoutui myös

²⁷ Lehtola 2015, 243—244.

²⁸ Kylli 2012, 71. Magga 2007, 11—15.

²⁹ Helander 2000, 172—172.

³⁰ Lehtola 2015, 18.

³¹ Lehtola 2015, 18—19.

uskonnollisia merkityksiä, pyhitettyjä paikkoja ja jossa asui mm. naispuolisia jumaluuksia ja henkiä, jotka oli otettava huomioon.³³

Evangelisluterilainen kirkko vahvisti lähetystyötään 1600-luvulla ja vuosisadan loppupuolella saamelaisen etnisen uskonnon näkyvimvät piirteet kuten shamanismi noitarumpujen käyttöineen ja seitojen palvonta alkoivat loppua. Alueella toimineet lapinkoulut vahvistivat kristillistä identiteettiä ja 1700-luvun puoliväliin mennessä kukaan ei enää tunnustautunut etnisen uskonnon kannattajaksi. Kylli kertoo, että usko shamanismiin kuitenkin piti pintansa, se vain muutti muotoaan ja korvautui kansanparantajien toiminnalla. Naisten kannalta luterilaisen kristillisyyden vahvistuminen tarkoitti uskonnon naisellisten elementtien vähentymistä ja uskon ilmaisutapojen kaventumista. Naisten uskonnollinen toimijuus kanavoitui kuitenkin esimerkiksi parantaja- ja tietäjätoimintaan ja sitä leimasi yhteisön hyvinvointiin keskittyminen ja kodin piirissä toimiminen. 1800-luvulla pappien innon vähetessä ja alkoholin levitessä alueelle, kristillisyyden taso kuitenkin romahti.³⁴

Laestadiuksen 1840-luvulla saamelaisalueilla synnyttämä herätys aloitti uuden vahvan kauden saamelaisten kristillisyydessä ja naisilla oli siinä alkuvuosikymmeninä erityisen merkittävä rooli. Laestadius piti naisten hurmoksellisuutta pyhän hengen ilmentymänä ja naiset toimivat alkuvaiheissa myös saarnaajina. Naisten saarnatoiminta kuitenkin loppui 1800-luvun loppuun tultaessa, ilmeisesti luterilaisen kirkon painostuksesta. Naiset kuvataan tuon ajan teksteissä *”liikutuksiin taipuvaisina sanakuulijoina”* ja heillä oli tärkeä rooli herätysliikkeen jatkuvuuden takaajina.³⁵

Kirkon asema suomalaisena instituutiona ja toisaalta etniseen uskonnollisuuteen liittyvä vahva mytologinen perinne loivat perustan lestadiolaisuuden menestykselle. Laestadius tunsi saamelaisuutta ja ymmärsi sen maailmankuvaa. Hän myös hyväksyi saamen kielen käytön hengellisissä tilaisuuksissa. Laestadiukselle luonnonläheinen etninen uskonnollisuus ja kristinusko kulkivat käsi kädessä, muun muassa maahiset olivat usein osana hänen saarnojaan. Hän jakoi myös etniseen uskonnollisuuteen liittyvän feminiinisen jumalakäsityksen.³⁶

³² Näkkäläjärvi 2000, 143—144.

³³ Kylli 2012, 69, 73—74.

³⁴ Kylli 2012, 69, 73—74.

³⁵ Kylli 2012, 75—77.

³⁶ Valkonen 2014.

Lestadiolaisuus onkin voinut omalta osaltaan toimia etnisen uskonnollisuuden säilyttäjänä ja nämä kahden maailmankuvan lomittumiset, päällekkäisyydet ja rinnakkainelot ovat säilyneet nimenomaan kodin piirissä ja arkipäivän käytänteissä, koska sinne niiden on ollut helpoin tahtomattaan piiloutua. Valkonen on tutkinut esikoislestadiolaisen herätysliikkeen ja saamelaisen etnisen uskonnollisuuden kohtaamisia Utsjoen seudulla ja huomannut, että etnisen uskonnollisuuden maailma on säilynyt parhaiten juurikin ollessaan yhteyksissä lestadiolaisuuteen. Norjan puolella lestadiolaisuutta pidetään myös osittain saamelaisten etnisenä uskonnollisuutena, johon luonnonuskoinen ajatusmaailma ja esimerkiksi parantajat kuuluvat elimellisenä osana. Lestadiolaisuus on kuitenkin vaikuttanut myös saamelaista kulttuuria tuhoavana voimana: negatiivinen suhtautuminen erityisesti joikaamiseen ja saamelaiseen käsityöperinteeseen, kuten riskuihin, on ollut vahingollista saamelaisen kulttuurin kehitykselle.³⁷

Saamelaisten kristillistyminen on tutkimusten valossa hyvinkin synkretistinen prosessi: etninen uskonnollisuus, luterilainen kirkko ja herätyskristillisyys ovat eläneet rinnakkain toisiltaan omaksuen. Kylli myös huomauttaa, että etninen uskonnollisuus ja kristillisyys eivät olleet kaukana toisistaan vaan tähtäsivät molemmat elämän turvaamiseen, tarkoittipa se sitten ”runsaita kalansaaliita tai armonmerkkejä”. Kyllin mukaan etnisen uskonnon maailma on säilynyt kristinuskon ohella, koska elanto on otettu luonnosta ja näin ollen luonto on ollut elämäntapa. Niin kauan kuin elämäntapa on säilynyt, ovat myös vanhat uskomukset säilyneet.³⁸

Tarkasteltaessa saamelaisalueiden uskonnonhistoriallista kehitystä saamelaisten naisten kannalta on tärkeää kiinnittää huomio naisten puuttumiseen historiallisista lähteistä: joko kirjallisia lähteitä tuottaneet miehet eivät tienneet naisten elämästä tarpeeksi tai sitä ei koettu tärkeäksi dokumentoida, koska miehiä pidettiin keskeisinä kulttuurisina toimijoina yhteiskunnassa. Tiedot tuon ajan uskonnollisesta todellisuudesta ja naisten maailmankuvasta perustuvat siis pitkälti siihen, mitä jätetään kertomatta. Merkittävää on kuitenkin huomata, että vaikka saamelaisyhteisö oli sukupuolirooleiltaan joustava ja sitä pidetään tasa-arvoisena,

³⁷ Valkonen 2014.

³⁸ Kylli 2012, 269—274.

oli naisten toiminta-alue uskonnon saralla kuitenkin selkeästi kapeampi kuin miehillä.³⁹

2.4. Eletty uskonto

Eletty uskonto on uskonnontutkimuksen parissa – muun muassa uskontotieteen, folkloristiikan ja uskontososiologian oppiaineissa – 1900-luvun loppupuolella syntynyt teoriasuuntaus.⁴⁰ Eletty uskonto syntyi huomiosta, että uskontoa tutkitaan liian kapea-alaisesti, sillä uskonnollisuuden määrittelyssä hallitsevaksi nousee institutionaalisen uskonnon näkökulma ja sen myötä tiedolliset ja ideologiset osat uskonnollisuutta.⁴¹ McGuiren mukaan tutkittaessa yksilön uskonnollisuutta täytyy pyrkiä kattamaan koko uskonnollisen elämän kokonaisuus kiinnittämällä huomio yksilön elämänkontekstini.⁴² Näin ollen uskonnollisuuden tutkiminen vaatii yksilön elämänkontekstin mahdollisimman monipuolista tarkastelua.

Eletyn uskonnon teorian syntyyn vaikutti uskonnonhistorian tutkimuksessa käytetty kansanuskon, ”*popular religion*”, käsite. Kansanuskon käsite sisälsi ajatuksen erosta virallisen uskonnon eli institutionaalisen, asiantuntijoiden johtaman kristillisyyden ja pakanallisen, tavallisten ihmisen toteuttaman uskonnollisen kulttuurin välillä. Kansanuskon käsitteellistäminen nosti esille yksilön autonomisen roolin uskonnollisella kentällä sekä sen vaihtoehtojen kirjon, joka yksilölle tarjoutui uskonnollisen toimijuuden kautta. Se, mitä eletyn uskonnon teoria toi lisää kansanuskon kautta käsitteellistettyyn uskonnon tutkimukseen, oli huomio siihen sisällöllisesti kytkeytyneestä polariteetin ja

³⁹ Kylli 2012, 77—78.

⁴⁰ Neitz 2011, 47—48.

⁴¹ Stark & Glock määrittelevät uskonnollisuutta viiden ulottuvuuden kautta: ideologinen, tiedollinen, rituaalinen, elämyksellinen ja seuraamuksellinen. Ideologinen ulottuvuus viittaa siihen, mitä ihminen uskoo eli ennen kaikkea dogmaan liittyviin kysymyksiin. Tiedollinen ulottuvuus viittaa myös uskon sisältöön, mutta nimenomaan uskonnon tuntemisen ja sen osaamisen näkökulmasta. Tieto liittyy esimerkiksi siihen, kuinka hyvin ihminen tuntee (tai hänen pitäisi tuntea) Raamattua tai uskonnollista kulttuuriaan. Rituaalinen ulottuvuus voidaan puolestaan jakaa kahteen: julkiseen uskonharjoitukseen eli rituaaliin ja yksityiseen uskonharjoitukseen eli hurskauteen. Rituaaliin kuuluvat esimerkiksi kirkolliset toimitukset ja messu, hurskauteen esimerkiksi rukoulu. Elämyksellinen ulottuvuus liittyy tunteisiin ja uskonnollisiin kokemuksiin. Se pitää sisällään esimerkiksi Jumalan läsnäolon kokemuksen. Seuraamuksellinen ulottuvuus liittyy uskonnon vaikutukseen arkipäivässä. Kääriäinen & Ketola & Niemelä 2003, 117—118. Furseht & Repstad 2006, 25—27.

hierarkkisuuden ajatuksesta: kansanuskko asettui *matalaksi* uskonnollisuudeksi suhteessa instituutionaaliseen *korkeaan* uskonnollisuuteen.⁴³

Eletty uskonto ei kuitenkaan vain huomioi tätä käsitteellistä ongelmaa vaan myös pyrkii siitä aktiivisesti eroon. Ensinnäkin näyttämällä, että virallinen usko on ihan yhtä elettyä uskontoa kuin kansanuskokin, koska se on ihmisten tekemää ja elämällä ilmaistua. Toiseksi eletty uskonto pyrkii kiinnittämään huomion siihen, että uskonto ei ole joko-tai vaan se on sekä-että. Yleisimmät uskonnon piiriin liitetyt polariteettiparit, kuten henki ja ruumis tai pyhä ja arki, eivät näin ollen asetu toisiaan vastaan vaan ovat olemassa samanaikaisesti.⁴⁴

Uskonto on sosiaalinen konstruktio. Se ei ole jonkinlainen ajaton ja yhtenäinen ilmiö, vaan sekä uskonto itsessään että se, miten ihmiset uskonnon määrittelevät, muuttuu ajan kuluessa.⁴⁵ Jotta yksilön uskonnollisuutta voisi ymmärtää, on siis tutustuttava hänen kulttuuriseen kontekstiinsa. Orsi nostaa esille neljä merkittävää yksilön kulttuurisesta kontekstista nousevaa aspektia: kielellisen ja ruumiillisen ilmaisun tavat, sosiaalisen maailman kokonaisuus ja näihin sisältyvät jännitteet.⁴⁶

Ensin on tutkittava sitä, minkälaisen mahdollisuuksien ja rajoitusten kulttuurin kieli ja sen käyttö yksilölle tarjoaa ja mikä on hänelle näin ollen mahdollista kuvitella, tuntea tai haluta? Toiseksi huomio on kiinnitettävä yksilön ruumiilliseen ilmaisuun ja kehon kautta sisäistettyyn tietoon; Siihen, miten yksilö ajattelee ja elää sen myötä, miten hän kehonsa kautta tuntee, kuulee, puhuu ja viestii. Mitä keho voi hänen kulttuurissaan ”tietää”?⁴⁷

Kolmanneksi huomio kohdistetaan yksilöä ympäröivän sosiaalisen maailman kokonaisuuteen ja siinä ilmeneviin valtarakenteisiin. Minkälaisen kulttuurisen kontekstin yksilön uskonnollisuuden harjoittamiselle luovat sukulaissuhteiden verkostot, perhe- ja parisuhdemallit tai se, minkälaisia moraalisia odotuksia yksilöön kohdistetaan ja miten yhteisössä käytetään valtaa? Neljänneksi tarkastellaan näihin kaikkiin aspekteihin liittyviä jännitteitä, ristiriitaisuuksia ja muutosprosesseja.⁴⁸ Yksilön elämänympäristö, tietty paikka ja tietty aika luo yksilön elämänkontekstin, joka puolestaan tarjoaa hänelle mahdollisen ajattelu-, puhe- ja elämismallin ja näin ollen myös uskonnollisen

⁴² McGuire 2008, 12—13.

⁴³ Hall 1997, 8—9.

⁴⁴ Orsi 1997, 9—11.

⁴⁵ McGuire 2008, 5.

⁴⁶ Orsi 1997, 7—8.

⁴⁷ Orsi 1997, 7—8.

ilmaisun. Se, miten ihminen ”käyttää” uskontoa tässä kontekstissa, mitä hän sillä tekee ja miten siihen ottaa kantaa, on eletyn uskonnollisuuden keskiössä.

Uskonto – sekä instituution että yksilön tasolla – elää kulttuurin kontekstissa: luoden kulttuuria, mutta ollen myös tämän luomistyön kohteena tai peilinä. Primianon mukaan yksilö on tavallaan itsensä vanki ja tästä positiostaan käsin hänellä ei ole muita vaihtoehtoja kuin uskonnon tarkastelu oman itsensä kokonaisuudesta käsin.⁴⁹ Yksilötasolla tämän kokonaisuuden muodostaa sosiaalinen konteksti, johon kuuluu kansallisuuden, sukupuolen ja sosioekonomisen aseman aspektit sekä yksilön oman elämän konteksti, joka koostuu ihmissuhteista ja persoonallisuudesta.

McGuire kertoo, että uskontoa on perinteisesti pyritty määrittelemään neljästä tarkastelukulmasta, joita ovat pyhä, jumalallinen voima, yksilön uskonnon harjoittaminen ja uskonnollisen tradition oikeaoppisuus ja uskonnolliseen ryhmään kuuluminen. McGuiren mukaan näiden tarkastelukulmien kapea-alaisuuteen tulisi kiinnittää huomiota. Uskonto ei ole pelkästään pyhän alueella erotuksena maallisesta, pelkästään suhde Jumalaan, pelkästään yhteisöllisesti määriteltyjä uskonnollisia tekoja tai pelkästään uskonnolliseen ryhmään kuulumista.⁵⁰

Pyhän paikka ihmisen elämässä liittyy kahteen ulottuvuuteen: siihen, ovatko pyhä ja vastakohtaparinaan profaani tai arki sekä siihen liittyvä materiaalisuus ja ruumiillisuus erillään toisistaan vai ei, sekä siihen, miten pyhään liitytään: voiko siihen yleensäkin ottaa yhteyttä. Pyhä voi olla kiinnittynyt paikkaan, aikaan ja sosiaalisiin suhteisiin, arkipäivään tai sitten olla ns. *täysin toista*. Jumalallisen voiman ulottuvuus liittyy näkemyksiin Jumalan toiminnassa maailmassa: vaikuttaako Jumala/jumalallinen voima yksilön elämään tai maailman tapahtumiin, onko ihmeitä ja tärkeänä näkökulmana – voiko ihminen vaikuttaa Jumalan toimintaan? Näkemykset pyhästä ja Jumalan paikasta maailmasta vaikuttavat luonnollisesti siihen, miten yksilö toimii maailmassa. Esimerkiksi siihen, miten hän hahmottaa oman paikkansa ja omat valinnan mahdollisuutensa elämässä: onko kaikki kohtaloa, johdatusta vai sattumaa?⁵¹

Uskonnon harjoittamisen ulottuvuus liittyy yksilön näkemyksiin siitä, mitä on tärkeää tehdä tai uskoa ollakseen hyvä uskontonsa edustaja, hyvä uskova, ja

⁴⁸ Orsi 1997, 7–8.

⁴⁹ Primiano 1995, 44–46.

⁵⁰ McGuire 2008, 21–22.

⁵¹ McGuire 2008, 21–22.

miten tämä yhdistyy muun elämän kokonaisuuteen. Uskonnollisen tradition ulottuvuus liittyy kysymyksiin ryhmäjäsenyyden kriteereistä ja vallan paikasta, siihen, kuka päättää heresian rajoista ja minkälaiset mahdollisuudet yksittäisellä uskovalla on ottaa toimijuutta uskontonsa sisällä ilman ajautumista sen ulkopuolelle. Uskonnon harjoittamisen ja uskonnollisen tradition ulottuvuudet ovat oleellisesti kiinnittyneet viralliseen uskonnollisuuteen ja/tai muuhun viiteryhmään, mutta eivät välttämättä sen määrittelemät.⁵²

Ammerman hahmottaa uskonnollisuuden kenttää mikro- ja makrotasojen kautta. Mikrotasolla jokin toiminta on uskonnollisuutta yksinkertaisesti silloin, kun siihen osallistuja mieltää sen uskonnolliseksi. Usein tähän liittyy jaettu kulttuurinen ymmärrys, mutta se ei ole välttämätöntä. Toinen puoli tätä mikrotason määrittelyprosessia on makrotason antamat mahdollisuudet: uskonnon määrittelyn tapa on riippuvainen kulttuurisesta, poliittisesta ja historiallisesta kontekstista. Ammermanin mukaan se kohta, jossa mikro- ja makrotaso kohtaavat, jossa uskonnollinen toiminta tunnustetaan uskonnolliseksi, liittyy pyhän kategoriaan, johonkin, joka on arkisen toisella puolen.⁵³

Kanssakäyminen pyhän kanssa voi tapahtua yksilötasolla, mutta se ei suoraan tarkoita uskoa jumalalliseen tai uskonnollisia kokemuksia. Pikemminkin kyse on institutionalisoiduista tavoista, rituaaleista, moraalista ja perinteistä, joilla tätä pyhän kategoriaa pidetään yllä ilman, että siihen osallistujalla olisi välttämättä henkilökohtaista yhteyttä jumalalliseen. Ammermanin mukaan jokin toiminta on uskonnollista, koska se sisältää viittauksen transsendenttiin tai koska se tapahtuu paikassa tai on olemukseltaan sellaista, joka on yhteisöllisesti määritelty uskonnolliseksi.⁵⁴

Toimijuus suhteessa uskonnollisuuteen on tärkeä osa yksilön uskonnollisuuden kokonaisuutta. Toimijuutta voi tarkastella kenttänä, jolla yksilöt ja yhteisöt toimivat voimavarojensa mahdollistamina. Nämä voimavarat ovat muun muassa elämänhistoriallisia, historiallisia, kulttuurisia, sosiopoliittisia ja ne toimivat vain puoliksi tiedostettuina. Osana toimijuutta ovat yhteisön traditiot ja muistot. Myös uskonto voi toimia yhtenä näistä voimavaroista, välineenä, joka mahdollistaa tai vahvistaa toimijuutta. Toimijuus ei ole yksilön psykologinen tila tai henkilökohtainen ominaisuus vaan ”*sosiokulttuurisesti välitetty toiminnan*

⁵² McGuire 2008, 21—22.

⁵³ Ammerman 2007, 224—226.

⁵⁴ Ammerman 2007, 224—226.

mahdollisuus”.⁵⁵ Toimijuuden kenttä antaa mahdollisuuden yksilön voimaantumiseen, mutta myös päinvastaiselle kehitykselle. Yksilön mahdollisuudet muutokseen löytyvät tältä kentältä: muutos syntyy uudelleentulkitsemalla yhteisön ja elinympäristön kulttuurisia rakenteita.⁵⁶

Uskonnollisuus ilmentyy arkipäivän elämässä erilaisina käytänteinä, toimintoina ja tekoina. Arkipäivän käytänteet omaavat sisäisen johdonmukaisuuden: ne ovat jäsenneltyjä ja säännönmukaisia toimintoja, joissa merkitykset, tunteet ja asenteet luodaan, niitä tunnustetaan, niistä neuvotellaan ja tarvittaessa, ne puretaan. Nämä käytänteet ovat ennen kaikkea intersubjektiivisia, vaikka näyttävätkin edustavan rakennetta.⁵⁷ Käytänteet ilmentyvät aina jossain tietyssä historiallisessa ja kulttuurisessa tilanteessa ja ne ovat sulautettuina sekä avoimiin että kätkeytyihin voimarakenteisiin. Uskonnolliset käytänteet ovat poliittisia ja eettisiä toimintoja ja näin ollen ilmaisuvälineitä tiedostettuihin ja tiedostamattomiin motiiveihin ja intohimoihin. Ne liittyvät perustavanlaatuisiin ihmiselämään kuuluihin suhdejärjestelmiin ja rakenteisiin kuten sukupuolijärjestelmään, seksuaalisuuteen, ruumiillisuuteen ja tunteisiin.⁵⁸

Määriteltäessä, mikä oikeastaan on uskonnollista toimintaa, ratkaisevaksi kriteeriksi nousee yksilön, toiminnan tarkkailijan tai osallistujan, oma merkityksenantoprosessi. Ammermanin mukaan uskonnollista on yksinkertaisesti se, minkä yksilö kokee uskonnolliseksi. Tämä merkityksenantoprosessi perustuu kuitenkin yhteisöllisesti jaettuihin kulttuurisiin käsityksiin, mikrotason merkityksenanto yhdistyy makrotason tulkintaan. Toiminnan tulkinta on monesti automaattista, mutta välillä tähän prosessiin kuuluu neuvottelun ulottuvuus: esimerkiksi osallistujalle jokin toimintaa saattaa olla selkeästi uskonnollista, mutta tarkkailija puolestaan ei rekisteröi sitä samalla tavoin. Ammerman painottaakin uskonnon epäyksilöllistä luonnetta: uskonto määritellään yhteisötason kulttuurisissa, poliittisissa ja historiallisissa konteksteissa ja sillä on siis näin ollen muoto, johon yksilötasolla peilataan.⁵⁹

Avainkäsite uskonnon tulkinnessa on Ammermanin mukaan pyhä. Yhteisötasolla uskonnolliseksi tulkitaan se toiminta, joka on pyhän alueella. Huomionarvoista onkin, että tulkitakseen jokin toiminta tai asia pyhäksi, ei siihen tarvita henkilökohtaista suhdetta. Instituutio kuten kirkko voi ”pitää yllä pyhää”

⁵⁵ Riis & Woodhead 2010, 201—202.

⁵⁶ Utriainen & Lassander & Nynäs 2011, 203.

⁵⁷ Utriainen & Lassander & Nynäs 2011, 189—191.

⁵⁸ Utriainen & Lassander & Nynäs 2011, 189—191.

rituaalein ja erilaiset traditiot tai esimerkiksi kertomukset voivat olla yhteisötasolla vahvoja pyhyiden kantajia ja eteenpäin siirtäjiä. Toiminta on siis uskonnollista, kun siihen osallistuja merkityksellistää sen pyhäksi ja/tai koska se on pyhää edustavan instituution tai kollektiivisesti pyhiksi käytänteiksi mielletyn toiminnan alueella.⁶⁰

Primiano antaa lukuisia esimerkkejä siitä, miten uskonnollisuutta ja siihen liittyviä tunteita, käytänteitä ja vuorovaikutussuhteita voidaan ilmaista kulttuurisesti. Näitä ovat mm. taide, käsityöt, arkkitehtuuri, uskomukset, käyttäytymismallit, yksityiset ja julkiset käytöstavat, ruokailutavat, pukeutuminen, puhutavat, narratiivit ja kertomusperinne, keholliset viestintämallit, tanssi, musiikki ja laulu. Uskonnollisuus, joka ilmenee kulttuurisissa ilmaisuissa ei vain reflektoi uskonnollisen traditiota vaan uudelleenluo sitä.⁶¹ Primiano nostaa esille uskonnollisen luovuuden yhteyden uskonnon moniselitteiseen ja epäselvään luonteeseen. Uskonto elettyinä kokonaisuutena ja siihen liittyvät erilliset, jopa ristiriitaiset merkitykset kertovat juuri uskonnollisuuteen liittyvästä luomisprosessista. Uskonnollisiin ideoihin, näiden kulttuurisiin ilmentymiin ja yhteisölliseen ilmaisuun liittyy vahvistamisen ja toisaalta kiistämisen, legitimoimisen ja toisaalta vastustamisen prosesseja. Uskonnollinen yksilö toimii sekä subjektina että objektina.⁶²

Riis & Woodhead eivät suoranaisesti edusta eletty uskonto-tutkimussuuntaa, mutta he jakavat McGuiren, Orsin, Ammermanin ja Primianon huomion siitä, että uskontoa on perinteisesti tutkittu liian yksipuolisesti. Riis & Woodhead tuovat eletyn uskonnon tutkimukseen tunteen. Tunne on 'asenteen ilmentymä' ja tunnetta tarkasteltaessa huomio ohjataan siihen rakenteelliseen ja sosiaaliseen ympäristöön, joissa tunne syntyy. Tunne syntyy vuorovaikutussuhteissa yksilön, yhteiskunnan ja kulttuuristen symboleiden kesken. Nämä vuorovaikutussuhteet toimivat kaikkiin suuntiin: yksilön henkilökohtaiset tunteet, yhteiskunnan tai yhteisön "tunneilmasto" ja symbolien kantamat tunteet synnyttävät, vahvistavat, muokkaavat tai tukahduttavat toisiaan. Tunnetta voidaan näin ollen tutkia kiinnittämällä huomio siihen, miten tunne ilmentyy toimintoina, sosiaalisina rakenteina ja erilaisina kulttuurissa käytettyinä symboleina.⁶³ Tunne ei ole vain yksilön subjektiivinen kokemus vaan syntyy sosiaalisten toimijoiden ja rakenteen

⁵⁹ Ammerman 2007, 223—225.

⁶⁰ Ammerman 2007, 225—226.

⁶¹ Primiano 2012, 385—386.

⁶² Primiano 2012, 387—388.

vuorovaikutuksena ollen näin sekä biologista että kulttuurillista, yksityistä että sosiaalista. Yksilö ei voi valita sitä elin- ja toimintaympäristöä, johon syntyy ja sosiaalistuu, eikä siinä esiintyvää tunneilmastoa ja toiminnan mahdollisuuksia, mutta hän voi vastustaa niitä, toimia niiden mukaan tai pyrkiä muuttamaan niitä.⁶⁴

Tunne on jäljitettävissä vielä laajemmaksi prosessiksi kuin yksilön ja yhteiskunnan keskinäisestä vuorovaikutuksesta syntyväksi ja eläväksi ilmiöksi. Riis & Woodhead puhuvat ylisosiaalisista suhteista, suhteista esimerkiksi pyhiin paikkoihin, esineisiin ja olentoihin sekä maisemaan.⁶⁵ Yksilö on vuorovaikutuksessa paitsi elävien ihmisten kanssa – myös kuolleiden, transsendenttien, elottomien ja kuviteltujen kanssa.⁶⁶ Kulttuuristen symbolien aspekti sisältää yksilöä ympäröivän kulttuurin ja siihen liittyvien abstraktien ja materiaalistien symbolien sekä materiaalsen elämäntilanteen kokonaisuudessaan. Riis & Woodheadin teoria nostaa esille yksilön, kulttuuristen symboleiden ja niihin sisältyvien merkitysprosessien ja ajattelutapojen sekä yhteisön ja yhteiskunnan sosiaalsen rakenteen tasot ja näiden kolmen tarkastelutason keskinäiset suhteet.⁶⁷

Eletyn uskonnon teoria soveltuu käytettäväksi useilla uskontoa tutkivilla aloilla – kuten uskontotiede, uskonnonhistoria, antropologia, sosiologia ja etnologia – koska sen keskiössä on yksilö ja hänen mahdollisuutensa ja tapansa luoda uskontoa yksilötasolla ja yhteisötasolla. Eletty uskonto ei myöskään asetu institutionaalsen uskonnon vastinpariksi vaan päinvastoin kiinnittää huomion siihen, että institutionaalinen uskonto ja siitä nousevat uskonnolliset käytänteet ovat myös elettyä uskontoa. Uskonnon prosessinomainen luonne, sen alituinen ja vääjäämätön muutoksessa eläminen, uudistuminen uudelleentulkinnan kautta ja toisaalta sen koostuminen mentaalisista, verbaalisista ja materiaalisista ilmauksista tarkoittaa sitä, että uskonnon tutkiminen on ennen kaikkea uskonnon kontekstualisointia.⁶⁸

⁶³ Riis & Woodhead 2010, 208.

⁶⁴ Riis & Woodhead 2010, 3, 5–6.

⁶⁵ Riis & Woodhead 2010, 7.

⁶⁶ Riis & Woodhead 2010, 7.

⁶⁷ Riis & Woodhead 2010, 7.

⁶⁸ Primiano 2012, 383–384.

3 Tutkimuksen toteuttaminen

3.1. *Tutkimustehtävä ja tutkimuskysymykset*

Tutkimuksen tehtävänä on selvittää mitä uskonnollisuus merkitsee saamelaisalueella asuville, Suomen evankelisluterilaiseen kirkkoon kuuluville, eri-ikäisille saamelaisille naisille.

Tutkimuskysymykset:

1. Mitä uskonnollisuus heille tarkoittaa?
2. Minkälainen merkitys uskonnollisuudella heidän elämässään on?
3. Mihin erilaisiin käytänteisiin ja toimintoihin uskonnollisuus heidän elämässään liittyy?

Tutkimus on laadullinen tutkimus ja sen aineisto on kerätty teemahaastatteluin. Analyysimetodina toimii sisällönanalyysi. Tutkimukseni on tulkinnallinen tutkimus ja edustaa fenomenologis-hermeneuttista perinnettä. Tärkeitä käsitteitä fenomenologis-hermeneuttisen tutkimuksen teossa ovat kokemus, merkitys ja yhteisö: tutkimuksen kohteena on ihmisen suhde elämistodellisuuteensa. Ihmisenä oleminen maailmassa on kokemista ja koska kaikki kokeminen merkitsee jotain, kokemus syntyy merkityksenannon kautta. Toisaalta merkitys opitaan yhteisössä ja merkitykset ovat luonteeltaan intersubjektiiivisia. Tutkimuksen tavoitteena on siis käsitteellistää kokemuksen merkitys.⁶⁹

3.2. *Tutkimusaineisto ja sen kerääminen*

Tutkimuksen aineistonkeruun metodiksi valikoitui teemahaastattelu, koska se soveltuu parhaiten silloin, kun pyritään tavoittamaan ihmisten tulkintoja tiettyyn teemaan liittyen. Teemahaastattelun etu on sen joustavuus ja keskustelunomaisuus.⁷⁰ Eskola & Suorannan mukaan aineiston kattavuuden tarkastelu liittyy aineiston kokoon, sen edustavuuteen ja yleistettävyyteen. Laadullisessa tutkimuksessa aineiston koolla sinänsä ei ole kuitenkaan merkitystä: päämääränä on pikemminkin se, että aineiston perusteella pystytään rakentamaan ymmärrystä tutkittavasta aineesta. Tärkeämpää on siis rajata aineisto mahdollisimman onnistuneesti.⁷¹

Tutkimusjoukko koostuu 12 eri-ikäisestä Suomen saamelaisalueilla asuvasta naisesta. Tilastollisesti tarkasteluna tutkimusjoukko edustaa keskimääräistä uskonnollisempaa väestönosaa. Suomessa, niin kuin muissakin länsimaissa, naiset

⁶⁹ Tuomi & Sarajärvi 2009, 34—35.

⁷⁰ Tuomi & Sarajärvi 2009, 73, 75.

ovat miehiä uskonnollisempia. He paitsi kokevat itsensä uskonnollisemmiksi, ovat sitoutuneempia kirkon jäsenyyteen ja myös harjoittavat uskonnollisuuttaan enemmän.⁷² Tilastollisesti pohjoinen Suomi ja maaseutu ovat uskonnollisempia kuin Etelä-Suomi ja kaupunkilaiset. Oulun hiippakunnassa 84 % asukkaista kuuluu evankelisluterilaiseen kirkkoon siinä missä Helsingin hiippakunnassa siihen kuuluu vain 64 % asukkaista.⁷³ Haastateltu joukko edustaa siis tavanomaista uskonnollisempaa väestönosaa, koska he ovat naisia, Pohjois-Suomesta ja maaseudulta sekä kuuluvat kirkkoon.

Pyrin löytämään haastateltavaksi eri-ikäisiä naisia eri puolilta Suomen saamelaisalueita. Aineistonkokoamisen menetelmäksi muodostui ns. lumipallo-otanta.⁷⁴ Ensimmäinen askeleeni oli ottaa yhteyttä saamelaistyön sihteeriin. Kontaktoin myös seurakunnan työntekijöitä kahdesta eri seurakunnasta saamelaisalueilta ja sain heiltä hyviä vihjeitä mitä tahoja lähestyä. Seuraavaksi otin yhteyttä eri saamelaisjärjestöihin ja saamelaistyöpaikkoihin ja kyselin heiltä mahdollisia kontaktiväyliä ja/tai suoria kontakteja. Laitoin myös avoimen ilmoituksen yhdelle sähköpostilistalle. Otin yhteyttä myös saamelaisalueella aiemmin tutkimusta tehneeseen henkilöön ja kyselin hänen kontaktiväyliään. Ns. portinvartijoita kertyi lopulta 11 kpl.

Näiden yhteydenottojen kautta sain kerättyä noin 30 yhteystietoa, jotka jaottelin asuinpaikan ja iän perusteella. Pyrkien mahdollisimman hyvään kattavuuteen, otin yhteyttä sähköpostitse kahteen ja soitin 18 henkilölle, joista 13 suostui haastatteluun. Ne, jotka kieltäytyivät tutkimuksesta, sanoivat suurimmaksi syyksi muut kiireet. Tämän lisäksi ilmoituksen perusteella tutkimukseen liittyi yksi henkilö. Eräs haastateltavista vinkkasi myös uuden haastateltavan mukaan tutkimukseen. Haastattelukierroksen aikana tutkimuksesta vetäytyi kolme osallistujaa, mikä aiheutti hivenen epätasaisuutta pyrkimääni tasapainoiseen ikä- ja maantieteelliseen jakaumaan. Ketään haastateltavista en tuntenut etukäteen. Ensimmäisen kontaktin ja itse haastattelun välillä oli yhtä haastateltavaa lukuun ottamatta muutama viikko. Yhdelle toimitin kysymykset etukäteen.

Tarkastelujoukon rajaaminen pelkästään naisiin johtuu kahdesta syystä. Naiset ovat tutkimusten mukaan uskonnollisempia kuin miehet. Naiset kokevat itsensä uskonnollisemmiksi ja ovat sitoutuneempia kirkon jäsenyyteen. He myös

⁷¹ Eskola & Suoranta 2008, 60—62, 65.

⁷² Kääriäinen & Ketola & Niemelä 2003, 130, 137, 147.

⁷³ Haastattelu kirkko 2012, 74.

⁷⁴ Tuomi & Sarajärvi 2009, 86.

harjoittavat uskonnollisuuttaan sekä yksityisellä että julkisella tasolla enemmän: rukoilevat ja käyvät kirkossa useammin kuin miehet. Naiset ovat miehiä uskonnollisempia koko läntisessä maailmassa, iälläkään ei ole vaikutusta. Erot ovat Suomessa kuitenkin vielä vahvemmat.⁷⁵ Silti naisten asema uskonnollisella kentällä on nähty marginalisaation kautta. Toinen syy on se, että saamelaiset naiset ovat uskonnonhistoriallisesti olleet marginalisoitu ryhmä. Eletty uskonto-tutkimusperinteessä on perinteisesti tutkittu juuri ”äänettömien” uskontoa: naiset ja etniset vähemmistöt ovat näistä hyvä esimerkki. Kuokkanen kuvaa saamelaista naiseutta käsitteellä triplamarginaali: sekä sukupuolen että etnisyyden kautta marginalisoitu, marginaalissa myös oman ryhmänsä sisällä.⁷⁶ Historiallisesti saamelaisten naisten uskonnosta ei ole paljon tietoa: asiakirjojen valossa he näyttäytyvät pitäytyvän kodin piirissä eivätkä ole ottaneet julkisia rooleja uskonnon piirissä. Naiset eivät toimineet shamaaneina ennen saamelaisalueiden kristillistymistä eivätkä myöhemmin herätysliikkeiden levitessä kristillisinä saarnaajina.⁷⁷

Tutkimusjoukko rajautuu saamelaisalueelle. Taulukossa 1 esitellään haastateltavien lukumäärällinen ja asuinalueen mukainen jakauma. Koska suurin osa haastateltavista asuu pienissä kylissä, en anonymiteetin säilyttämiseksi spesifioi heidän asuinpaikkojaan muutoin kuin kotikunnan mainitsemisen tasolla.

Taulukko 1. Haastateltavien asuinalueiden mukainen jakauma.

<i>Alue</i>	<i>Haastateltavien määrä</i>
<i>Utsjoki</i>	<i>4</i>
<i>Enontekiö</i>	<i>3</i>
<i>Inari</i>	<i>3</i>
<i>Vuotso</i>	<i>1</i>
<i>Muu Lappi</i>	<i>1</i>
	<i>12</i>

Kriteeriksi saamelaisalueelle asumiseen en kuitenkaan määritellyt kotikuntaa, vaikka se useimmilla saamelaisalueella olikin, vaan enemmänkin saamelaisalueen kulttuurisen ja uskonnollisen kontekstin tuntemista ja siinä

⁷⁵ Niemelä 2003, 187—189.

⁷⁶ Kuokkanen 2004.

elämistä. 12 haastateltavasta yksi asui saamelaisalueen ulkopuolella vakituisesti, mutta hänellä on vahvat yhteydet kotiseutuunsa. Kaksi haastatelluista asui puolestaan väliaikaisesti saamelaisalueen ulkopuolella.

Huomionarvoista on, että useammalla oli juuret tai muu yhteys esimerkiksi asumisen tai opiskelun kautta myös Suomen ulkopuoliseen Saamenmaahan, joten mekaaninen kotikunnan perusteella jaottelu ei muutoinkaan ole täysin toimiva määrittelijä. Toisaalta en pyri tekemään maantieteellisiä erotteluja vaan luomaan kokonaiskuvaa, joten uskon, että tämä haastattelujoukko juurikin kuvaa tilannetta aika toden mukaisesti. Vaikka saamelaisuus paikallista onkin, tämä paikantuminen ei tapahdu Suomen kunta- tai edes valtionrajojen mukaan.

Pyrin saamaan tutkimukseen mukaan eri saamelaisuuksia paitsi paikallisen hajonnan myös eri saamelaiskansoihin kuulumisen kautta. Haastateltavissa on kaksi inarinsaamelaista, yhdeksän pohjoissaamelaista ja yksi muutoin itsensä määrittelevä. Ikävä kyllä en löytänyt tutkimukseen yhtään luterilaista kolttaa.

Tutkimuksen alussa ajatuksena oli joko rajata haastateltavat nuoriin, 20-40-vuotiaisiin, naisiin tai vaihtoehtoisesti pyrkiä kahden ryhmän, ”tyttärien” ja ”isoäitien”, vertailuun. Ideana oli näiden rajauksien kautta päästä kuvaamaan ja vertailemaan uskonnollisuuden muutosta. Nämä tutkimussuuntaukset olisivat olleet hyvin kiinnostavia, mutta koska tutkimusintressi kallistui eletyn uskonnollisuuden tutkimiseen, tiettyyn ikäluokkaan rajaaminen ei olisi kuitenkaan toiminut. Tutkimusjoukko edustaakin kaikenikäisiä saamelaisia naisia: nuorin haastateltavista oli 24-vuotias ja vanhin 83-vuotias. Taulukossa 2 esitellään haastateltavien ikäjakauma.

⁷⁷ Kylli, Ritva. 2012b, 78.

Taulukko 2. Haastateltavien ikäjakauma.

<i>Ikä</i>	<i>Haastateltavien määrä</i>
<i>24-34</i>	<i>3</i>
<i>35-45</i>	<i>2</i>
<i>45-54</i>	<i>2</i>
<i>55-64</i>	<i>3</i>
<i>65-74</i>	<i>1</i>
<i>75-84</i>	<i>1</i>
	<i>12</i>

Kaikki tutkimukseen osallistujat kuuluvat evankelisluterilaiseen kirkkoon. Toisaalta uskonnollisuus sinänsä ja suhde sen harjoittamiseen ei ollut peruste tutkittavien valinnalle. Kerroin potentiaalisille haastateltaville tutkimukseni aiheen ja sen, että osallistuakseen ei tarvitse olla uskonnollinen ja kaikki näkemykset ja kokemukset olivat tervetulleita. Jo haastateltavien etsintävaiheessa tosin huomasin uskontoon liittyvät määrittelyhankaluudet. Yksi kontaktoiduista koki, ettei hän osaa tarpeeksi hyvin ilmaista itseään uskon alueella ja toinen puolestaan koki, että hän on liian epäuskonnollinen puhuakseen asiasta. Molemmat harkitsivat osallistumista, mutta lopulta kieltäytyivät. Myös useampi yhteishenkilöistä sanoi, että uskonnollisuus on niin henkilökohtainen alue, että siihen voi olla vaikea löytää haastateltavia.

Huomionarvoista tämän tutkimuksen tulosten tarkastelulle onkin sen huomioiminen, keitä haastateltavat olivat. Olin ensinnäkin kertonut ns. portinvartijoille, eli yhteishenkilöille, joilta sain vinkkejä mahdollisista haastateltavista, että aiheeni on uskonnollisuus ja suhde ev.lut. kirkkoon. On näin ollen oletettava, että siihen keitä he minulle suosittelivat, vaikutti heidän oma käsityksensä siitä, mitä uskonnollisuus on ja kuka on uskonnollinen, liittyipä tämä uskonnollisuuden määrittely itseidentifikaatioon tai käyttäytymiseen.

Toiseksi, haastateltavat itse vastasivat kyllä, kun kerroin haluavani haastatella heitä uskonnollisuudesta ja kirkkosuhteesta eli on myös oletettava, että uskonnollisuus oli heille niin helppo alue, että siitä sopi puhua myös

tuntemattomalle, vieläpä tutkijalle. Tutkimusprosessin aikana sain useammalta taholta kuulla, että uskonnollisuudesta ei kukaan halua tutkijalle puhua tai jos puhuukin, ei tule paljastamaan kaikkea. Yksi haastateltavista ilmoittikin, että hän osallistuu, jotta minä en saisi väärää tietoa. Haastateltavat olivat siis naisia, jotka pitivät itseään uskonnollisena tai ainakin siitä tarpeeksi asiantuntevina antamaan minulle tutkijalle siitä tietoa ja jakamaan kokemuksensa, ja toisaalta he olivat myös sellaisia henkilöitä, joita jokin ulkopuolinen taho nimitti uskonnolliseksi.

Niiden keskuudessa, jotka tutkimukseen suostuivat osallistumaan, motivaattorina oli siis halu puhua juurikin tästä aiheesta. Koen, että haastateltavilla oli kaikilla vahva suhde uskonnollisuuden – vaikka sen eri tavoin määrittelyvätkin – ja näin ollen he kokivat tärkeäksi siitä puhua. Toinen merkittävä huomio haastattelijoukkoa tarkasteltaessa on heidän vahva uskonnollinen kotikasvatuksensa: 12 haastatelluista 10 kertoi, että hänelle oli ollut uskonnollinen koti. Se saamelainen uskonnollisuus, joka tästä tutkimuksesta piirtyy, on siis sellaisten naisten uskonnollisuuden kuva, joilla on toisaalta ollut uskonnollinen kasvatus ja perinne kasvaessaan, ja jotka omaavat henkilökohtaisen suhteen uskonnollisuuteen.

Eskola & Suorannan mukaan laadullisessa tutkimuksessa ei pyritä eikä pystytä yleistämään suoraan aineiston pohjalta, mutta aineistoa koottaessa on tärkeää, että tutkimusjoukko muodostaa kokonaisuuden. Esimerkiksi haastateltavien suhteen kolme seikkaa nousee merkitykselliseksi: 1) heillä tulisi olla keskenään samantapainen kokemusmaailma, 2) heillä tulisi olla tietoa tutkimuksen aiheesta ja 3) heidän olisi hyvä olla kiinnostuneita myös itse tutkimuksesta.⁷⁸ Koska tutkimuksen tavoite on kuvata elettyä uskonnollisuutta – ei esimerkiksi pyrkiä luomaan kattavaa analyysia saamelaisen uskonnollisuuden monista variaatioista – koen, että tutkimukseen valikoitunut tutkimusjoukko soveltui tutkimukseen vallan mainiosti. Uskonnon määrittelyn ulottuvuus ja haastattelijoukon identiteetti on kuitenkin huomionarvoinen seikka varsinkin pyrittäessä yleistämään tämän tutkimuksen tuloksia.

Aineisto koostuu 12 teemahaastattelusta, jotka kerättiin kesällä 2015 kahden kenttämatkan aikana. Heinäkuussa 2015 matkustin Utsjoella ja Inarissa ja haastattelin viittä henkilöä. Elokuussa 2015 matkustin Enontekiöllä, Inarissa, Vuotsossa sekä kahdella saamelaisten kotiseutualueen ulkopuolisella paikkakunnalla ja haastattelin seitsemää henkilöä. Haastattelumatkojen pituudeksi

⁷⁸ Eskola & Suoranta 2008, 66.

tuli yhteensä 11 päivää ajaen noin 2300 km eri puolilla Lappia ja Suomen saamelaisalueita. Haastatteluista kuusi tehtiin haastateltavan kotona, neljä haastateltavan työpaikalla ja kaksi muussa julkisessa tilassa. Haastattelut tehtiin siellä, missä haastateltava ne toivoi tehtäväksi. Haastattelut kestivät keskimäärin yhden tunnin: lyhyimmillään 45 min ja pisimmillään 1,5 h. Haastattelut tehtiin kaikki suomeksi. Kaikki haastateltavat osasivat suomea ja saamea. Haastateltavista äidinkielenään saamea puhuvia oli kolme. Yksi haastateltavista mainitsi puhuvansa saamea paremmin kuin suomea, mutta muutoin kielikysymys ei tullut esille.

Haastatteluissa käsiteltiin neljää teemaa: uskonnollisuus, kirkkosuhde, uskonnollinen elämänhistoria ja saamelaisuus. Tutkimuksen teemat muodostettiin teoriakirjallisuuden pohjalta. Haastattelurunkoon olen erotellut *teemat*, näihin kuuluvat osa-alueet sekä *mahdolliset tarkentavat kysymykset*. (Ks. Taulukko 3.)

Lähtökohtana haastatteluissa oli antaa haastateltavan aluksi määritellä itse, mitä on uskonnollisuus ja yleensä tästä keskustelun avauksesta nousikin luontaisesti myös kirkkosuhteen ja elämänhistorian teemat haastateltavan oman merkityksenannon mukaan. Muutaman haastateltavan kanssa aloitimme elämänhistoriasta, koska sitä kautta uskonnollisuuden lähestyminen oli heille selkeästi helpompi. Haastattelujen aikana pyrin käsittelemään teemojen osa-alueet: uskonnollisuus, pyhä, kirkkoon kuulumisen merkitys, kirkon ja/tai seurakunnan rooli elämässä, muu uskonnollisuus, uskonnollinen elämänhistoria, saamelaisuuteen liittyvät teemat (saamelaisuuden merkitys, kieli, suhde etniseen uskontoon, naiseus).

Useimpien haastateltavien oli helppo puhua aiheesta. Tarkentavia kysymyksiä kysyin vain silloin, kun haastattelu sitä tuntui vaativan. Parhaiten tunsinkin haastattelijana onnistuneeni, kun minun tarvitsi johdatella haastattelua mahdollisimman vähän ja kuitenkin, kuin vahingossa, kaikki teemat käytiin lävitse. Hankalimmaksi huomasin määrittelykysymykset: sen sijaan, että kysytään ”mitä uskonnollisuus on?” toimivampaa olisi kysyä esimerkiksi ”miten uskonto elämässäsi näkyy? Mitä uskonnollisuus sinulle tarkoittaa?”. Tai sen sijaan, että kysytään ”minkälainen on saamelainen nainen” parempi olisi ollut kysyä ”minkälainen saamelainen nainen sinä olet? Minkälainen asema naisella on saamelaisessa yhteisössä?” Kysymys pyhästä sai myös selkeästi eri konnotaation riippuen minkä teeman yhteydessä se tuli esille. Näitä ongelmia pystyin osittain paikkaamaan jo haastattelujen aikana ja osittain ne jäävät opiksi tulevaan.

Haastattelurunko
<i>Uskonnollisuus</i> Miten itse määrittelisit, mitä uskonnollisuus on? Miten harjoitat uskonnollisuutta? Pidätkö itseäsi uskonnollisena? Mitä se sinulle merkitsee? Mikä sinulle on pyhää? <i>Tarkentavia kysymyksiä esimerkiksi: Uskotko Jumalaan? Rukoiletko? Miten vietät uskonnollisia juhlapäiviä? Millä tavoin uskonto näkyy päivittäisessä elämässäsi?</i>
<i>Kirkkosuhde</i> Mitä kirkkoon kuuluminen sinulle tarkoittaa? Minkälainen rooli ja merkitys kirkolla sekä toisaalta paikallisseurakunnalla on elämässäsi? Entä suhteesi muihin uskonnollisiin tahoihin, esim. muu kristillisyyttä, herätysliikkeet? <i>Tarkentavia kysymyksiä esimerkiksi: Kuka sinulle edustaa kirkkoa? Miten kuvailisit kirkkoa? Milloin ja miksi käyt kirkossa? Oletko joskus eronnut tai harkinnut eroa kirkosta, miksi?</i>
<i>Uskonnollinen elämänhistoria</i> Minkälaisia tärkeitä omaan uskonnolliseen elämään tai hengellisyyteen liittyviä tapahtumia olet elämässäsi kokenut? Minkälainen rooli ja merkitys kirkolla on ollut näissä tapahtumissa? Miten uskonnollisuutesi on muuttunut elämäsi varrella? <i>Tarkentavia kysymyksiä esimerkiksi: Minkälainen oli lapsuuskotisi uskonnollinen ilmapiiri? Onko sinulla ollut hengellisiä kokemuksia?</i>
<i>Saamelainen uskonnollisuus</i> Mitä saamelaisuus tarkoittaa sinulle? Millä tavoin saamelaisuus yhdistyy sinun uskonnollisuuteesi? Mikä merkitys kielellä on sinun uskonnollisuuteesi? Onko saamelaisten muinaisusko merkityksellinen sinulle jollain tavoin? Mitä on saamelainen naiseus? <i>Tarkentavia kysymyksiä esimerkiksi: Minkälainen on saamelaisten naisten asema saamelaisessa yhteisössä? Mikä merkitys saamelaisalueella on sinulle? Mitä mielestäsi on saamelainen uskonnollisuus?</i>

3.3. Aineiston analysointi

Aineistolähtöisyys sopii silloin, kun tutkitaan ilmiön olemusta ja pyritään selvittämään, mitä jokin asia merkitsee.⁷⁹ Haastattelumateriaalia tarkasteltiin näin ollen aineistolähtöisesti. Analyysimenetelmäksi valikoitui sisällönanalyysi, koska sisällönanalyysin keinoin aineistosta on mahdollista luoda tiivistetty kuvaus. Sisällönanalyysi koostuu kolmesta vaiheesta: aineiston pelkistämisestä, pelkistettyjen ilmausten ryhmittelystä ja teoreettisen käsitteiden luomisesta ryhmittelyjen perusteella.⁸⁰

Koska tutkimuksen mielenkiinto oli nimenomaan sisällössä eikä ilmaisutavassa, haastattelut litteroitiin ilman tarkkoja merkintöjä ilmaisun tavoista eli esimerkiksi ilman taukojen laskemista. Mahdolliset keskeytykset ja muut lähiympäristön tapahtumat kuitenkin huomioitiin. Murreilmaisut jätettiin tekstiin. Litteroitua tekstiä kertyi yhteensä 124 sivua, kunkin haastattelun ollessa pituudeltaan 8-12 sivua (riviväli 1, fontti Times New Roman 11).

Litteroituani tekstit, luin aineiston useita kertoja läpi. Tyypillinen piirre aineistolle oli kerronnallisuus. Liki jokainen haastateltava kertoi haastattelun lomassa useamman tarinan tai muisteluksen. Kerronnallinen ilmaisutapa teki aineistosta rikkaan ja monisyisen, mutta aiheutti myös hankaluuksia aineiston käsittelyvaiheessa: miten kertomus pelkistetään ilmauksiksi niin ettei siitä häviä kerronnallisuudella ilmaistu ydin? Pyrinkin ottamaan kerronnallisuuden huomioon yhtenä aineiston ominaispiirteenä.

Pelkistin aineistoa seuraavasti: löytäessäni jonkin teeman yhdestä haastattelusta, esimerkiksi maininnat ihmisistä, jotka ovat vaikuttaneet uskonnollisuuteen eli ”uskonnolliset esikuvat”, perustin tästä teemasta tiedoston ja etsin jokaisesta haastattelusta kaikki ne kohdat, joissa haastateltavat puhuivat teemasta ja siirsin ne ”leikkaa-liimaa”-toiminnolla tähän tiedostoon. Esimerkiksi puhuessaan ”uskonnollisista esikuvista” haastateltavat useimmiten nimesivät yhden tai useamman henkilön, joka oli ollut vaikuttajana heidän uskonnollisuuteensa sekä kertoivat, minkälainen henkilö hän oli, esimerkiksi *”ei ketään vastaan ollu hänellä paha mieli. Hän oli tälläinen sydämen uskovainen ja puhu aina kauniisti.”* Tämä lisäksi he saattoivat kertoa jonkin asian, jota ko. henkilön kanssa olivat tehneet, esimerkiksi *”äiti vei kirkkoon”*.

⁷⁹ Eskola & Suoranta 2008, 19.

⁸⁰ Tuomi & Sarajärvi 2009, 103, 108—109.

Seuraavaksi luin tämän teeman alle löydetty haastatteluaineistot lävitse, pelkistin siitä löytyvät ilmaisut, niputin samansisältöiset yhteen ja pyrin luomaan niistä erillisiä kokonaisuuksia. Esimerkiksi ”uskonnolliset esikuvat”-teeman avulla pystyi ensinnäkin luotteloimaan sen, keitä esikuvat olivat. Toiseksi teeman pystyi jaottelamaan sen mukaan, minkälainen vaikutus esikuvilla oli ollut: mitä he olivat teoillaan ja/tai olemuksellaan opettaneet. Esimerkiksi, ”toisten auttaminen”, ”saarnaajien kunnioittaminen”, ”lempeys”, ”rukoilun tärkeys”. Nämä luokittelut niputtamalla löytyi siis uusia kokonaisuuksia, jotka nimesin: esimerkiksi ”arvomaailma”, ”uskonnollinen toiminta.” Luokitteluja tehdessä huomasin myös kuinka jotkin ilmaisut kuuluivat useampaan luokkaan. Ilmaus ”sydämen uskovainen” liittyi paitsi toimintaan, ”juoruilu on pahasta”, myös arvoihin ”muiden kanssa yhteisönä eläminen on tärkeää.”

Teemoiteltuani aineistoa, kirjoitin paperilapuille kaikki löytämäni teemat kuten ”Raamattu”, ”uskonnolliset esikuvat”, ”pyhä” ja hahmottelin niiden keskinäistä järjestystä. Osa teemoista oli selkeästi rajattuja kokonaisuuksia, jotka avasivat jotain toista teemaa, esimerkiksi ”Raamattu” kertoi institutionaalisen uskonnollisuuden harjoittamisen tavoista. Toisia teemoista ei voinut johtaa suoraan vain yhteen teemaan vaan niihin liitetyt merkityssisällöt toimivat useampaan suuntaan ja samalla ne määrittivät muita, tästä esimerkkinä ”pyhä”.

Pääluokkia muodostui ensin kolme: institutionaalinen uskonnollisuus, etninen uskonto, yhteisö. Jaottelin yhteisön tason vielä edelleen kolmen eri tason tai vaikutusalueen mukaisesti: kodin piiri, lähiyhteisö ja kirkko. Tarkasteltaessa näitä pääluokkia ja samalla ottaen huomioon aineiston kokonaisuuden yläluokiksi nousivat yhteisö ja yksilö. Aineiston analyysin myötä tutkimusaineisto jakautui siis kahteen näkökulmaan: yhteisölliseen uskonnollisuuden kenttään, johon kuuluvat yksilön elämän kolme vaikutusaluetta, joita ovat koti, lähiyhteisö ja kirkko sekä yksilölliseen uskonnollisuuden harjoitukseen, joka koostuu eletyn etnisen uskonnollisuuden ja eletyn virallisen uskonnollisuuden alueista. ”Uskonnolliset esikuvat” pystyi näin ollen liittämään yläluokan ”koti” alle, joka kuului pääluokan ”yhteisö” alle. Huomion arvoista on se, että eri teemat olivat monin tavoin sidoksissa toisiinsa ja esimerkiksi ”uskonnolliset esikuvat”-alaluokan alle löydetty tulokset liittyivät myös teemaan ”uskonnollisuuden harjoituksen tavat”, joka kuului alaluokkana ”yksilö”-pääluokan alle. Haastateltavien puhe uskonnollisista esikuvista, esimerkiksi ilmaus ”sydämen uskovainen”, kertoi siis paitsi haastateltavan lapsuuden aikaisesta kasvatuksesta ja

näin ollen yhteisön vaikutuksesta myös uskonnollisesta arvomaailmasta ja uskonnon harjoittamisesta yksilötasolla.

Analyysin myötä aineistosta nousi kaksi näkökulmaa: yhteisön ja sen eri kontekstien merkitsevyys uskonnollisuudelle sekä yksilötasolle kuuluvat uskonnon määrittelyn ja uskonnollisen ilmaisun kysymykset. Eletyn uskonnon näkökulma sopi erityisen hyvin kummankin teeman tarkasteluun: missä, miten, miksi ja mitä uskonto yksilölle tarkoittaa sekä miten, miksi ja kenen kanssa ja vaikuttamana hän sitä harjoittaa? Yläluokan ”yksilö” alla tarkastelen uskonnon määrittelyn kysymyksiä toisaalta selkeästi virallisen, institutionaalisen uskonnollisuuden harjoittamiseen liitettyjen toimintojen myötä ja toisaalta haastateltavien esiin nostamasta etnisestä saamelaisesta maailmankuvasta ja elämistodellisuudesta käsin. Tämä jaottelu on kieltämättä keinotekoinen, mutta se tuo hyvin esille sen, että saamelaisen uskonnollisuuden ja mielenmaiseman osina luonto, pyhä ja etninen uskonto ovat aspektoja, joissa myös uskonto elää ja niiden jättäminen uskonnon tarkastelun ulkopuolelle kapeuttaisi haastateltavien uskonnollisen maailmankuvan ymmärrystä. Näitä kahta pääluokkaa kutsun nimillä eletty institutionaalinen uskonnollisuus ja eletty etninen uskonnollisuus.

Huomioitava on kuitenkin jo tässä vaiheessa, että nämä kaksi pääluokkaa toimivat vain analyysityökaluina ja yksilön elämän todellisuudessa ne eivät jakaannu kahteen toisistaan eroavaan aspektiin vaan elävät toisiinsa sekoittuneena tai osittain hankaussuhteessa. Nämä kaksi pääluokkaa vastaavat siis kysymykseen uskonnon, uskonnollisuuden, uskon ja uskonnollisten tapoja variaatioista: siitä, miten uskonto yksilön elämässä ilmenee.

Yläluokan yhteisö alla ja sen eri tasojen kautta luodaan kuva saamelaisen naisen elämän kontekstista. Pääluokka ”kirkko” sisältää etnisen ja uskonnollisen identiteetin yhtymäkohtien sekä kielen merkityksen tarkastelua suhteessa kirkkoon. Kirkon piirissä harjoitettu uskonnollisuus kuuluu aineiston tarkastelussa kumpienkin yläluokkien alle, mutta sitä tarkastellaan erityisesti osana yhteisöä, sillä sen merkitys yhteisön kannalta korostui aineistossa. Pääluokka ”koti” sisältää yksilön elämänpäiriin liittyvien sosiaalisten suhteiden uskonnollisuuden vaikutuksen tarkastelua: kasvatus ja uskonnolliset esikuvat liittyvät eritoten lapsuuteen, naiset naisten roolin merkitykseen, esi-isät jo edesmenneiden rooliin uskonnollisuudessa. Pääluokka ”lähiyhteisö” sisältää erityisesti lestadiolaisuuden vaikutusten tarkastelua lähiyhteisön uskonnollisen ilmapiirin.

Yläluokat	Yksilö		Yhteisö		
Pääluokat	Eletty etninen uskonnollisuus	Eletty virallinen uskonto	Kirkko osana saamelaista yhteisöä	Lähiyhteisö	Kodin piiri
Alaluokat	Luontosuhde Pyhät paikat Pyhyys Etnisen uskonnon maailma Saamelainen uskonnollisuus	Johdatus Yhteys Jumalaan Arvot Normit Raamattu Pyhä Uskonnollisuuden tavat eli uskonnollisuuden yksityinen harjoitus	Uskonnollisuuden julkinen harjoitus Pyhä Kirkkojäsenyyden merkitys Kirkon ja saamelaisten suhde Kieli Saamelainen uskonnollisuus	Lestadiolaisuus Saamelaisuus	Uskonnollinen kasvatus Naiset esikuvina Esi-isät ja kuolleet osana yhteisöä Lestadiolaisuus

Taulukko 4. Analyysin luokat.

3.4. Tutkimuksen luotettavuus

Länsimaisen tiedekäytännön mukaan tutkimusprosessin lähtökohtana on yksilö ja hänen oikeuksiensa turvaaminen. Myös tässä tutkimuksessa haastateltavien anonymiteetistä pyritään pitämään tarkasti huolta ja haastateltavien henkilöllisyys on vain tutkijan tiedossa. Vaikka potentiaalisten haastateltavien yhteystietoja on saatu yhteistyötahoilta, tieto siitä, ketkä haastatteluun suostuivat, ei ole jaettu eteenpäin. Aineistoesimerkeissä käytetään pseudonyymeja ja mahdolliset maininnat henkilöistä ja paikan nimistä on niistä poistettu. Heikkilän & Miettusen mukaan alkuperäiskansatutkimuksessa yksilön oikeuksien turvaaminen ei kuitenkaan vielä riitä, sillä alkuperäiskansaisen tiedonkäsityksen mukaan tieto on yhteisöllisesti omistettua ja näin ollen yhteisösuhteet nousevat yhtä merkittäväksi ulottuvuudeksi tutkimusprosessissa kuin yksilön oikeudet. Tutkittaessa alkuperäiskansan edustajan näkemyksiä, on siis otettava huomioon tämän kansan toimintatavat ja normisto. Erotuksena esimerkiksi Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen tutkimuksesta, saamelaisilla ei kuitenkaan ole vielä varsinaista tutkimuseettistä ohjeistoa, vaikka tarve sille on huomattu.⁸¹

Useat saamelaiset, ei-saamelaiset ja saamelaisuuden rajapinnoilla eläneet tutkijat⁸² ovat omissa saamelaisuuteen liittyvissä tutkimuksissaan miettineet omaa tutkijapositioniaan: sitä, mitä ulko- tai sisäpiiriläisyys merkitsee tutkittaessa etnistä ryhmää ja esimerkiksi sitä, missä asemassa haastattelukieli on. Etnisyyden lisäksi on otettava huomioon myös laajempi konteksti. Eskola & Suorannan mukaan tutkimuksen objektiivisuus syntyy tutkijan oman subjektiivisuuden tiedostamisesta. Tutkijan tulee pyrkiä tunnistamaan omat oletuksensa ja arvostuksensa tutkimuskohteen suhteen sekä huomaamaan, että myös tutkimussuhde on sosiaalinen suhde ja kanssakäymisen muoto.⁸³

Tarkastellessani omaa tutkijapositioniani, huomaan, että minulla tutkijana on oma kontekstini, josta käsin tutkin, mutta myös haastateltavat peilaavat minua tutkijana oman kontekstinsa kautta. Koen, että minä suomalaisena, Lapista kotoisin olevana, teologina ja naisena edustin tutkijapositionissani haastateltaville ainakin näitä asioita. Suomalaisen valtakulttuurin edustajan toin mukanani suomalaisen kulttuurin käsite- ja arvomaailman. Suomalaisena olin selkeästi ulkopiiriläinen, mutta toisaalta lappilaisena koin omaavani tiettyä kulttuurista ymmärrystä siihen, mitä Lapissa asuminen tarkoittaa ja minkälaisia elämisen

⁸¹ Heikkilä & Miettunen 2016.

⁸² Ks. Niittyvuopio 2005. Seppä 2012. Kaikkonen 2014. Rantakiesu 2015.

reunaehtoja siihen kuuluu. Luulen, että lappilaisuus teki minusta haastateltavien silmissä lähestyttävämmän ja toisaalta esti myös minua eksotisoimasta saamelaisuutta. Teologi-identiteetti saattoi puolestaan aiheuttaa tahatonta samaistamista kirkon edustajuuteen erityisesti vanhempien haastateltavien osalta ja näin ollen tiettyä varovaisuutta. Toisaalta uskonnollisista kysymyksistä saattoi olla helpompi puhua teologin kanssa kuin jos olisin edustanut esimerkiksi antropologiaa. Naiseus luultavasti oli myös yksi samaistettavuutta lisäävä piirre.

Saamen kielten osaamisesta olisi varmasti ollut paljon etua, vaikka kaikki haastateltavat suomea osasivatkin. Kieli avaa osaajalleen syvemmän ymmärryksen kulttuuriin ja tämä oli varmasti merkittävin haastatteluihin vaikuttanut aspekti. Kielten opetteluun ei ikävä kyllä ollut aika-ja resurssirajoitusten vuoksi mahdollisuutta tämän tutkimuksen osalta. Sillä, etten ole saamelainen, oli varmasti myös merkitystä sekä aineiston keruun että sen analysoinnin vaiheessa. Ei-saamelaisuudesta koen kuitenkin olleen sekä hyötyä että haittaa, sillä tutkijankatseeni oli ulkopuolinen ja tämä voidaan nähdä sekä myönteisenä että kielteisenä seikkana.

Saamelaistutkimuksen piirissä on huomattu, että saamelaistaustainen tutkija ja länsimaistaustainen tutkija paitsi valitsevat eri tutkimusaiheet, myös tutkivat aiheitaan eri näkökulmista. Parhaimmillaan tämä tuottaa monipuolista tietoa, sillä yhteisöön kuulumaton tutkija voi helpommin lähestyä arkaluonteisia aiheita, koska yhteisön normit eivät sido häntä samalla tavoin. Tämä kuitenkin vaatii sekä sen, että tutkija tuntee tutkimansa yhteisön arvo- ja normimaailmaa mahdollisimman syvällisesti ja sen, että tutkitulla yhteisöllä itsellään on mahdollisuus vaikuttaa tiedontuotannon prosessiin.⁸⁴

Heikkilä & Miettunen painottavat tutkimuksen kokonaisprosessin eettisyyttä: tutkijan on pohdittava sitä, miten hän tutkii, mitä hyötyä tutkimuksesta on tutkimuksen kohdeyhteisölle ja millaisia riskiä siihen liittyy yhteisön kannalta. Tutkija, joka ei kuulu vähemmistöön itse, vääjäämättä edustaa enemmistöä. Enemmistö-vähemmistösuhteet ja niihin kuuluvat toimijuuden mahdollisuudet on otettava tutkimusprosessissa huomioon.⁸⁵

Tutkimuksen edetessä jouduin myös useaan kertaan pohtimaan uskonnontutkijan identiteettiäni ja koin, että tutkimusprosessi muutti myös omia käsityksiäni siitä, miten uskontoa voi, saa ja tulisi määritellä, mistä näkökulmista

⁸³ Eskola & Suoranta 2008, 17—18.

⁸⁴ Heikkilä & Miettunen 2016.

sitä pystytään lähestymään ja mikä on minun tutkijanvastuuni tuottaessani lisää tietoa uskonnollisuuden tavoista. Mielestäni uskonnon harjoittamiseen kuuluva valtava voimaantumisen tai vastakohtaisesti syrjäytymisen mahdollisuus asettaa myös tutkijalle paineen huomioida, miten hänen tutkimuksensa vaikuttaa paitsi tutkimuskohteen itseymmärrykseen myös uskonnon määrittelyyn tutkijoiden keskuudessa ja näin ollen uuden tiedon tuottamisen prosesseihin. Erityisen merkittävän lisänsä tälle tutkimukselle tuo sen aihealue nimenomaan alkuperäiskansan uskonnollisuuden tutkimuksena.

4 Uskonto osana yhteisön elämää

”Se yhteisö pittää kaikki siinä tiukasti mukana. Se on semmonen vahva symbioosi, missä ihmiset ellää. – Ja heti, ku on syntyny, on siellä aijalla henkeemassa siinä tai reessä nukkuu. Se on heti, ku ensimmäiset porot on kaarteessa, se kuulee poronkellojen äänen aidan ulkopuolella. Se on kutsu siihen yhteisöön. Ja se saattaa olla joskus, jos aidan viereen kuolee, se on sieltä siirtyminen sieltä iäisyteen. Just niinkö luonnonihmiset ellää, hyvin pitkälti sillä mallilla.”⁸⁶

Aineistosta nousi vahvasti esille yksilön uskonnollisuuden riippuvaisuus saamelaisesta yhteisöstä. Yhteisö on paitsi ympäristö, jossa uskonnollisuus saa alkunsa, myös kulttuurinen konteksti, jossa uskonnollisuuden ilmaisemisen tavat elävät ja kehittyvät edelleen. Se, miten saamelaisen yhteisön tasolla käsitteellistetään uskonto, luo rajat myös sille, mihin uskonto yksilötasolla paikantuu ja minkälainen uskonnollinen ilmaisu on yksilölle näin ollen mahdollista.

McGuire määrittää termin ’eletty uskonto’ uskonnollisen elämän kokonaisuudeksi yksilön elämässä. Tällainen uskonnon määritelmä toimii hyvänä analyysiperustana uskonnollisuuden tutkimukselle, koska se perustuu yksilön subjektiiviselle kokemukselle ja tarjoaa tulkinnallisen luovuuden uskonnollisuuden määrittelylle. Uskonnon intersubjektiivisuus ja yhteisöllinen luonne tulevat kuitenkin myös huomioiduksi, sillä jotta yksilö voi ylläpitää omaa subjektiivista uskonnollista todellisuuttaan tarvitsee hän yhteisönsä tuen. Yksilön uskonto on aina sosiaalista ja McGuire kirjoittaakin, että se rakentuu

⁸⁵ Heikkilä & Miettunen 2016.

”jaetuista merkityksistä ja kokemuksista, opituista käytänteistä, lainatusta kuvastosta ja välitetyistä oivalluksista.”⁸⁷

Yksilö uskoo oman itsensä kokonaisuudesta käsin. Tämän kokonaisuuden muodostaa ennen kaikkea hänen yhteisöllinen kontekstinsa: muun muassa etnisyyden, kansallisuuden, sukupuolen ja sosioekonomisen aseman ulottuvuudet. Yksilön oman elämän konteksti, kuten ihmissuhdeverkostot ja elämäntapahtumat, saavat muotonsa suhteessa yhteisölliseen kontekstiin.⁸⁸ Uskonollisuus elääkin jatkuvassa prosessissa yksilön ja yhteisön rajapinnoilla. Se tarjoaa toimijuuden kentän sekä yhteisöille että yksilöille, se muokkaa ja luo sekä yhteisöä että yksilöä, mutta on myös tämän luomistyön kohteena.

Tässä luvussa käsittelen yhteisön merkitystä saamelaiden naisten uskonollisuudessa tarkastellen sitä kolmelta tasolta – kodin, lähiyhteisön ja kollektiivin tasoilta – ja kuuden aineistosta nousseen uskonollisuuteen liittyvän aspektin kautta: koti, naiset, esi-isät ja kuolleet, lestadiolaisuus, kirkko ja saamelaisuus. Tarkastelussa pyrin lähestymään aihepiiriä edeten yksilön lähipiiristä kollektiivin tasolle.

Kotiin liittyvät teemat ovat kodin uskonollinen kasvatus ja lähipiirin – kodin ja suvun – naisten vahva rooli uskonollisina esikuvina. Esi-isien ja kuolleiden merkitys uskonollisen maailmankuvan osina ja vaikuttajina tuli esille muutamista haastatteluista. Osalla haastatelluista oli ollut lestadiolainen koti ja osalle lestadiolaisuus oli tullut tutuksi lähiyhteisön uskonollisen ilmaisun tapana. Luterilainen kirkko puolestaan kuului jollain tavalla kaikkien haastateltavien elämään ja sen roolia tarkasteltaessa huomio kiinnittyy kahteen näkökulmaan: kirkon roolin muutokseen ja sen merkitykseen saamelaisen identiteetin yhtenä ilmaisijana. Kuudes teema, saamelaisuus vaikuttaa kaikkiin muihin aspekteihin ja toisaalta kaikki vaikuttavat siihen.

⁸⁶ H10.

⁸⁷ McGuire 2008, 12—13.

⁸⁸ Primiano 1995, 44—46.



Kuvio 5. Yksilö osana yhteisöä.

Kuviossa 5. havainnollistan valitsemaani aineiston esittämistapaa. Olen kuvannut yksilön oman yhteisönsä keskelle, josta käsin hän on toisaalta omaan uskonnollisuuteen vaikuttavien voimien kohde – liittyivätpä nämä kodin uskonnollisten tapojen, naisesikuvien, lestadiolaisen yhteisön tai kotiseurakunnan alueelle – mutta myös itsenäinen toimija. Toimijuutensa kautta hän muokkaa ja kehittää edelleen näitä itseensä kohdistuneita voimia – esimerkiksi sillä minkälainen naisesikuva hän itse on ja minkälaisia uskonnollista ilmaisua opettaa lapsilleen tai sillä, minkälaista kotiseurakunnan toimintaa itse rakentaa. Yksilötasolla kuviot ovat aina erilaisia: kodin ympyrä voi olla suuri ja lestadiolaisuuden pieni tai voi olla, että kodin ja lestadiolaisuuden ympyrät koskettavat toisiaan.

4.1. Uskonnollisuus kodin piirissä

”Lapin ihmiset on lapsillensa puhuneet aina lapsesta asti, kyllä tietävät.”⁸⁹

Koti on paitsi arkipäivän rutiinien materiaallinen ja ajallinen konteksti, myös paikka, jossa eletään elinkaaren suuret ja pienet hetket todeksi. Kodeissa synnyttään ja kuollaan, siellä rakastetaan ja surraan, ollaan yhdessä ja ollaan erikseen. Koti on sosiaalisten suhteiden areena: perhe-elämän, avioliittojen ja -erojen, sukulais- ja ystävyys-suhteiden tapahtumapaikka. Kodissa kohtaavat aika, tila ja ihmissuhteet ja koti tarjoaa yksilölle potentiaalisen paikan yhdistää arki pyhään ja materiaallinen spirituaaliseen. Kun halutaan tutkia elettyä uskonnollisuutta yksilötasolla, kiinnittyykin katse usein ensimmäiseksi kotiin, sillä se muodostaa perustavanlaatuisen pohjan yksilön elämälle ja on näin ollen myös monessa suhteessa yksilön uskonnollisuuden kiintopiste.⁹⁰ Kodin merkitys uskonnollisuuden perustana tuli myös hyvin vahvasti esille tämän tutkimuksen aineistosta.

4.1.1. Uskonnollinen kasvatus

”Mulle saamelaisuus on kristillinen. Mä oon siinä kasvanut ja mulla on sukua, jotka on käynyt seuroissa. – Ei vain se ydinperhe, mut lähetään jo minun isovanhemmista. – Se määrittää sit aika hyvin, et mitä mä itte oon.”

91

Jopa kymmenen haastateltavaa kahdestatoista kertoivat, että heidän kotinsa on ollut uskonnollinen. Uskonnollisia ollaan, koska se on ollut luonnollinen osa lapsuuskodin elämää, tapoja, arvoja ja ajatusmalleja. Uskonnollisuuteen on kasvettu sisälle ja osalle haastatelluista motivaatio jatkaa sitä eteenpäin tuleekin siitä, että kunnioitetaan aiempia sukupolvia, sukua ja perhettä.

Haastateltavien vastauksista nousivat merkittävänä esille naispuoliset uskonnolliset esikuvat. Uskonto oli opittu äideiltä, isoäideiltä ja siskoilta. Kahdestatoista haastateltavasta yhdeksän kertoi naispuolisesta esikuvasta, äidistä, isoäidistä, siskosta, anopista tai muusta sukulaisesta.

⁸⁹ H1.

⁹⁰ Ammerman 2013, 129.

⁹¹ H2.

”Äiti oli ja mummo-vainajakin semmonen syvällisesti sydämen uskovainen. – Ei kukaan ollu hänelle pahaa tehny, ei ketään vastaan ollu hänellä paha mieli.”⁹²

Uskonto oli paitsi opittu äideiltä ja isoäideiltä, myös oma rooli äitinä ja mummona koettiin merkittäväksi: lasten kasvatukseen kuului uskonnollinen kasvatusta. Osa ajatteli myös, että juurikin naiset ovat uskonnon siirtämisestä vastuusta. Haastateltavissa oli kaksi lapsetonta. Muut kymmenen olivat eri-ikäisten lasten äitejä: heistä kolme oli myös isoäitejä.

Varsinkin pikkulapsiperheiden äidit mainitsivat uskonnollisen kasvatuksen merkittäväksi arvoksi. Se, miten uskonnollisen kasvatuksen sisältö määriteltiin, kuitenkin vaihteli. Yksi kertoi siitä, kuinka kotona lasten kanssa rukoiltiin yhdessä ja laulettiin hengellisiä lauluja, käytiin kirkossa yhdessä, vietiin lapsi kasteelle ja aikanaan rippikouluun. Uskonto löytyi sekä arjen ja juhlan hetkistä ja seurakuntayhteydestä. Myös toinen haastateltava painotti seurakuntayhteyden merkitystä: hän halusi näyttää lapsilleen, että elämän kriiseissä voi kääntyä seurakunnan puoleen ja saada sieltä apua. Haastateltava ei kuitenkaan ollut kokenut saaneensa apua luterilaiselta kotiseurakunnaltaan, joten hän oli kääntynyt vapaiden suuntien puoleen. Kolmannelle uskonnollinen kasvatusta painottui arvojen alueelle ja hän kertoo seuraavasti:

”Mulla on tärkeää korostaa sitä, että kaikki on samanarvosia, Jumala rakastaa kaikkia. – Pääasia on ne arvot siinä eikä se itseisarvo siinä, että mistä ne tulee ne arvot. Tavallaan, et ite mitä tehään on kaikista tärkeintä eikä niinkään se mihin se pohjaa. – Toivon, että [lapsi] ymmärtää sen, että vaikka minulle ja isälle ne on kristilliset arvot niin, jos ne olis hänelle ees arvot. Et vaikka siitä tippuu se kristillisyyks pois.”⁹³

On tutkittu, että lapsen uskonnollista sosiaalistumista määrittää eritoten kodin uskonnollisuus sekä vanhempien ja isovanhempien malli. Kun halutaan tutkia, minkälaisista uskonnollisuudesta tulee olemaan tulevaisuudessa, on siis tarkasteltava sitä, minkälaisista on kodeissa tapahtuva uskonnollinen kasvatusta tällä

⁹² H1.

⁹³ H5.

hetkellä. Yleisesti kehityssuunta on ollut se, että uskonto on yhä vähemmän perittyä ja yhä enemmän itse rakennettua.⁹⁴ Tämän tutkimuksen mukaan näyttäisi siltä, että saamelainen uskonnollisuus olisi vahvaa myös tulevaisuudessa, sillä äidit painottivat uskonnollisen kasvatuksen hyvin tärkeäksi. Huomioitava on kuitenkin ne erilaiset merkitykset ja sisällöt, joita uskonnolliselle kasvatukselle annettiin.

4.1.2. Naisten uskonto?

Uskonnon ja naiseuden yhteys tuntui syntyvän nimenomaan kodin kautta: koti oli perheen ja yhteisön keskus ja samalla uskonnon syntykoti. Asenteet avioliittoa kohtaan olivat vahvoja ja yli puolet haastateltavista nosti esille avioliiton ja perheen tärkeyden. Perhe ja avioliitto olivat pyhiä asioita, he kertoivat, avioliitto loi kodin lapsille ja siinä tuli pysyä. ”Huolehtimalla lapsista toteutan Jumalan tahtoa.”⁹⁵ Homoliitot puhuttivat myös suhteellisen paljon: osa ajatteli, että ne olivat väärin ja osa koki, että ne tulisi sallia. Osa haastateltavista oli sitä mieltä, että uskonto kuuluu nimenomaan saamelaiseen naisten kulttuuriin ja on ylipäätään merkityksellisempää naisille kuin miehille. Naiset käyvät enemmän kirkossa ja myös puhuvat uskonnosta naisten kesken, ajateltiin. Naisten rooli perheessä oli ”*tiennäyttäjän*”⁹⁶, kulkee edellä ja vie lapset ja miehet kirkkoon tai muutoin pitää yllä uskonnollisuutta.

Naisen asema saamelaisessa yhteisössä ja tämän asemoitumisen suhde uskontoon onkin tärkeä näkökulma. Voisiko uskonto olla saamelaiselle naiselle voimaantumisen väline? Uskonnonhistoriallisestihan saamelainen uskonnollinen elämä ja johtajuus on ollut miesten vallassa. Ainakin asiakirjojen valossa noidat ja shamaanit olivat miehiä, saarnamiehet ja papit samoin. Saamelaisessa naistutkimuksessa saamelainen naiseus nähdään hyvinkin kriittisesti. Vahvan naisen malli on rakennettu tarpeeseen: nainen on vahva, koska hänen on pakko olla.⁹⁷

Kuokkasen ilmaisu triplamarginalisoidusta saamelaisesta naisesta, joka on marginaalissa sekä etnisen identiteettinsä että naiseutensa että etnisen naiseutensa vuoksi tuo esille saamelaisen naisen asemaan liittyvän intersektionaalisuuden.⁹⁸ Intersektionaalisuus tarkoittaa yksilön kaikkien erien ’eron kategorioiden’, kuten

⁹⁴ Ks. Kääriäinen & Niemelä & Ketola 2003.

⁹⁵ H6.

⁹⁶ H8.

⁹⁷ Kuokkanen 2004.

⁹⁸ Opas 2008, 138.

esimerkiksi sukupuolen, kansallisuuden, etnisen identiteetin, seksuaalisuuden ja sosio-ekonomisen aseman yhtäaikaista tarkastelua. Tämän tarkastelun keinoin voidaan kiinnittää huomio siihen, että sukupuoli rakentuu yhteydessä muiden yhteiskunnallis-kulttuurista identiteettiä määrittävien piirteiden kanssa. Myös uskonto on yksi näistä kategorioista ja on tärkeä huomioida, kuinka myös uskonnollisuus on vallankäyttöä: uskonnollinen ihminen on sekä vallankäytön kohde että vallankäyttäjä. Uskonnollisten instituutioiden vaikutus moraaliin ja lainsäädäntöön yksilön yhteiskunnallisessa ja kulttuurisessa kontekstissa on myös usein merkittävää.⁹⁹ Vuola nostaa esille vallalla olevan oletuksen, että esimerkiksi etnisyys tai sukupuoli ovat uskontoa merkityksellisempiä erontekoja, koska niitä ei voi valita. Uskonnon valinnaisuus on kuitenkin pitkälti riippuvainen siitä, miten uskonto määritellään: ymmärretäänkö se esimerkiksi jonkin tietyn yhteisön jäsenyytenä vai kulttuurisena identiteettinä.¹⁰⁰

Miehen ja naisen roolit olivatkin mielenkiintoinen kysymys. Toisaalta ne koettiin hyvin tasa-arvoisiksi, mutta myös eriytyneiksi. Osa koki, että naisilla on henkistä johtajuutta perheissä ja nainen saa, voi ja osittain joutuukin osallistumaan kaikenlaisiin töihin. Osa ajatteli, että miesten toiminta-alue on kuitenkin laajempi ja mies naista vapaampi. Saamelainen naiseus asettui myös suomalaisen naiseuden vastinpariksi niin, että saamelainen nainen nähtiin pärjäävänä ja itsellisenä toimijana siinä missä suomalainen nainen näyttäytyi miehestä riippuvaisena ja toiminta-alueensa kapeammalta.

Entä minkälaisena miesten uskonnollisuus tämän tutkimuksen osalta näyttäytyy? Haastattelemieni naisten kertomuksissa miehet ovat taka-alalla. Miehet eivät löydy kirkosta, kirkko on *”pelastusvenekirkko, vain naisia ja lapsia.”*¹⁰¹ Ennen vanhaan miehetkin olivat kiinnostuneita uskosta, kertoivat erityisesti vanhemmat haastateltavat ja parille haastateltavalle isän uskolla oli ollut myös tärkeä vaikutus. Eräänä merkittävä piirteenä tuli esille ajatus miesten uskon yhteydestä luontoon. *”Minun isälle luonto oli kirkko ja teatteri. Hänen ei tarvinnut mennä varsinaiseen kirkkoon.”*¹⁰² ja *”Se, joka tekee töitä luonnossa, sillä on Jumala lähellä.”*¹⁰³ Miesten uskonnollisuutta ei siis nähty vähäisempänä sinällään, se vain tuntui manifestoituvan eri tavoin.

⁹⁹ Vuola 2015, 32, 39—40.

¹⁰⁰ Vuola 2015, 44—45.

¹⁰¹ H2.

¹⁰² H11.

¹⁰³ H9.

4.1.3. Esi-isät ja kuolleet

Kodin uskonnollisuuteen liittyivät myös esi-isät. Esi-isien merkityksellisyys tuli haastatteluista esille monin tavoin, erityisesti tunteella heidän läsnäolostaan ja avustaan. Esi-isät olivat läsnä vanhoilla suvun asuinpaikoilla, ”*sen tuntee, että siellä ei oo yksin.*”¹⁰⁴ Yksi haastateltavista kertoi pyytäneensä edesmenneeltä äidiltään merkkejä, miten toimia. Toinen kertoi saaneensa äitinsä ja siskonsa kuoleman jälkeen heiltä osan heidän voimastaan ja taitoja kuten kyvyn tietää ennalta. Kaksi haastateltavista kertoi kohtaamisestaan jo edesmenneitten sukulaisten kanssa.

*”Siellä on niin kirkas valo siellä isän paikan yläpuolella ja se on aivan, ettei se kuulu tähän maailmaan. Me olemme siinä rappusilla, seisomma ja kattomme. – Maailma on niinkö tässä, se tihentyy, jotakin semmosta väreilyä. – Me mietimmä että meidän esivanhemmat, jotka on näissä paikoissa olleet, ne antavat meille merkin, että he on kyllä täällä, he tietävät mitä tapahtuu, on suojana teille ja turvana.”*¹⁰⁵

*”Se oli kans yks, ku tultiin [vauvan] kanssa kotiin, kun hän oli syntynyt, minun äiti ja siskot oli täällä, oli siivonnu ja tehny ruuan ja, kun he lähti poi,s tuli, sekä mulle että miehelle tosi vahvasti semmonen tunne, että toinenkin mummo [jo edesmennyt] tuli käymään, vaikka ei tietenkään nähty.”*¹⁰⁶

Haastateltavat kertoivat, että heidän mielestään saamelaisten on helpompi suhtautua kuolemaan, koska jollakin lailla ”*se on täällä luonnollisempaa.*”¹⁰⁷ Kuoleman luonnollisuutta opittiin esimerkiksi poronhoidossa, johon porojen kuolema kuului ja se oli vain hyväksyttävä. Kuolemasta tekee helpomman yhteisön tuki ja siihen liittyikin olennaisesti muun muassa hautajaisiin liittyviä rituaaleja. Hautajaisissa veisataann tiettyjä tärkeitä virsiä ja omaiset peittävät haudan itse. Myös hautausmaihin suhtauduttiin kunnioittavasti, esimerkiksi niin, että niiden läheisyydessä oltiin hiljaa. Merkittävää kuolemaan suhtautumisessa olikin käsitys siitä, että ”*kuolleet on läsnä, on olemassa semmonenki maailma,*

¹⁰⁴ H5.

¹⁰⁵ H8.

¹⁰⁶ H5.

¹⁰⁷ H2.

jota emme näe, se on olemassa koko ajan läsnä.”¹⁰⁸ Usko jälleennäkemiseen oli vahvaa ja se teki traagisista kuolemantapauksista helpompia käsitellä.

4.2. Lestadiolaisuuden vaikutukset

Eri lestadiolaisten herätysliikkeiden sekä maallikkosaarnaaja- ja seuratoiminnan kenttä on historiallisesti monimuotoinen. Esimerkiksi Utsjoen alueella on esiintynyt erityisesti esikoislestadiolaisuutta. Tässä tutkimuksessa viitataan tähän kokonaisuuteen kutsumalla sitä kuitenkin yksinkertaisesti ‘lestadiolaisuudeksi’, koska haastateltavien mainitsemat kokemukset eivät kohdistuneet vain tiettyyn liikkeeseen ja tarkempi erittely olisi turhan leimaavaa.

Saamelaisen kulttuurialueen sisällä syntynyt lestadiolainen herätysliike, jonka sanomaa saarnattiin osittain myös omalla kielellä saamelaista uskomusmaailmaa tuntien ja osittain myös saamelaisten saarnaajien toimesta, on tutkimusten mukaan vahvistanut saamelaisten kristillistä vakaumusta.¹⁰⁹ Erityisesti Utsjoen ja Enontekiön alueella haastatelluille lestadiolaisuus oli vaikuttanut ainakin jollakin tavalla uskonnollisuuteen. Lestadiolaisuutta oli esiintynyt joko lähiympäristössä tai omassa suvussa. Kolmella haastateltavista oli ollut lestadiolainen koti. Kukaan haastatelluista ei identifioinut itseään lestadiolaiseksi.

”Lestadiolainen koti on rehellisesti suoraan sanottuna aika jyrkkä, tuomitseva, semmonen pelottelu. – Aina se, et Jumala kostaa, ei saa tehdä tuota eikä tätä. – No ensinnäkin, täähän oli hirveätä, et miesten kanssa. Se pelko oli yksi suuri asia. – Se ois ollu häpeä ja synty. Heidän kohdalleen. Ku niin piti näytellä uskovaista, niin uskovaista. Ja sit kuitenkin, ku saarnamiehet on lähteneet niin aina oli kuitenkin sama panettelu ja vihottelu, arvostelu.”

*”Täällä on konservatiivista. Täällä vähän ehkä kyttäillään, et miten ihmiset elää, ja sit tuomitaan ja paheksutaan, jos joku elää väärin.”*¹¹⁰

Lestadiolaisuuteen oli kuulunut erityisesti vanhemmilla haastateltavilla selkeä moraalikoodisto ja kieltojen lista. Näistä kielloista haastateltavat ottivat esille

¹⁰⁸ H8.

¹⁰⁹ Kylli 2012, 269—274

¹¹⁰ H3.

muun muassa television katselun, tanssimisen ja tanssimisesta mahdollisesti seuraavan jalkalapsen, alkoholin käytön, kauniisti pukeutumisen ja riskujen käytön. Jopa ”*kukat pöydällä*” olivat syntiä, kuten yksi haastateltavista ihmetteli.¹¹¹ Oma lestadiolainen identiteetti oli ollut yhdellä haastateltavissa häpeällinen piirre nuorempana ja osaa haastateltavista lestadiolaisuuteen liitetty pelottelu, moralisointi ja kaksinaismoralismi oli vieraannuttanut. Lestadiolaisuus näyttäytyikin tutkimusaineistossa pääosin negatiivisessa valossa. Myönteisinä piirteinä nähtiin anteeksiannon kyky.

Lestadiolaisuuteen oli usealle haastatelluista liittynyt selkeä tunneulottuvuus. Saarna olivat olleet pelottavia ja erityisesti lapsuudessa ”itkutukset” ja ”liikutukset” olivat olleet vaikeita käsittää.

*”Äitin kanssa ku lähettiin kirkkoon ja sitten tuli se, ku ne alko pyytää anteeksi, ne kulki kaulasta kaulaan. Se on semmonen ollu, että minä oon pelänny ja sit minä oon, ku ne tuli pyytää äitiltä anteeksi, ne itki ja äitin saivat itkemään, ja sitten ku ne itki sillä tavalla aiaiaiai, niin se oli lapsena semmonen, et mie ruukasin aina äitille sanoa, että ku mie halusin kirkkoon, etteihän tänä päivänä vain itketä siellä.”*¹¹²

Lestadiolaisuuteen liitettiin erityisesti saarnamies- ja seuratoiminta. Saarnamiehet kiersivät puhumassa saamelaisalueilla, heitä arvostettiin, heidät ruokittiin ja majoitettiin ja kuten eräs haastateltavista sanoo ”*ne piti yllä sitä uskonnollista*”.¹¹³ Yksi haastateltavista näki juuri yhtenä saamelaisen hengellisyyden keskeisenä piirteenä herätysliiketoiminnan. Aineiston perusteella on pääteltävissä, että lestadiolaisuus on toisaalta edesauttanut uskonnollista oma-aloitteisuutta kannustamalla kotiseurojen ja rukouspiirien toimintaa, mutta sen negatiivisiin piirteisiin liitetään vahvat normit ja negatiivinen tunneilmasto.

Pentikäinen nostaa esille erityisen mielenkiintoisena tutkimuksellisenä kysymyksenä institutionaalisen uskonnon sekä etnisen uskonnon kohtaamisen lestadiolaisen herätysliikkeen toimiessa välittävänä elementtinä. Tämä kohtaaminen yhdisti ”saarnaajat, tietäjät, näkijät ja maahiset” ja loi synteesin, johon saamelaisen oli helppo samaistua.¹¹⁴ Samoin kuin on monia

¹¹¹ H4.

¹¹² H10.

¹¹³ H8.

¹¹⁴ Pentikäinen 1995, 31, 36.

saamelaisuuksia, jotka muokkautuvat kieli-, kulttuuri- ja osittain myös hallintorajojen mukaan, on myös monia näiden samojen rajojen mukaisesti tai niiden aikaansaamina muokkautuneita saamelaisia uskontoja.¹¹⁵ Lestadiolaisuus ja seuratoiminta ovat toimineet yhtenä näistä saamelaista uskonnollista mielenmaisemaa muokkaavista voimista.

4.3. Kirkko ja saamelainen yhteisö

*” Kirkko on rakennettu sitä varten, että siellä kastetaan, ristittää ja haudataan ja vihitään. – Et eikö se ole luonnollinen asia, sitä vartenhan kirkko on, se on mäen päällä ja tyhjänä muuten, jos ei sinne järjestä mittää. ”*¹¹⁶

Aineistosta on pääteltävissä, että suhde evankelisluterilaiseen kirkkoon kiinnittyi erityisesti seurakuntatasolle. Kirkko assosioitui paikalliseen seurakuntaan, sen työntekijöihin ja toimintaan. Osa haastatelluista koki, että heidän kotiseurakuntansa oli heidän *omansa*.

*”Tunneksä meidän pappia? Voi että se on ihana. Hän on semmonen helppo pappi. Ei tarvitse pelätä, ujostella. Ennen vanhaan se pappiki oli semmonen peloke. Et hui pappi tulee, huh huh huh, pitää siivota, ku pappi o tulossa. ”*¹¹⁷

Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut, että asenne kirkkoa kohtaan olisi ollut välttämättä samanlainen kuin asenne kotiseurakuntaa kohtaan. Kirkko näyttäytyi osalle hyvinkin kaukaisena ja ”etelästä” käsin tehtävät päätökset sekä kirkon liberaalistuminen vierastuttivat. *”En usko, että valtionkirkko pysyy pystyssä”*, suri yksi haastatelluista, *”se mukautuu liikaa maailmanmenoon.”*¹¹⁸ Osalle kirkko oli toisaalta kaukainen, koska kotiseurakuntakin oli kaukainen – johtuipa se seurakunnan johtamistavoista, arvomaailmasta tai jonkinlaisesta osattomuuden kokemuksesta sitä kohtaan.

¹¹⁵ Pentikäinen 1995, 32.

¹¹⁶ H7.

¹¹⁷ H4.

¹¹⁸ H2.

Kirkon yhteisöllinen rooli ilmeni erityisesti kirkollisten toimitusten tärkeytenä. Lapset kastetaan, sillä ”*sehän on pakana, jota ei kasteta.*”¹¹⁹ Konfirmaatioon, häihin ja eritoten hautajaisiin osallistuminen koettiin myös hyvin tärkeäksi.

*”Saamelaiseen kulttuuriin kuuluu, et meillähän on niinkö alkukansoilla muillaki, et ku on juhla, se on juhla ja kun ei ole juhlaa, ei ole juhlaa. Mehän juhlimma, ettäkö rippikoululainenki pääsee ripiltä, niin vieraita saattaa olla toista sataa. – Sitten ku meillä on kauhean tärkeä tuo suku. Mehän laskemma sukulaisiksi ne, että te että ees katto niitä päin, ketä me laskemma sukulaisiksi. – Kun on häät, saattaa olla 500 vierasta. Ettehän te siellä etelän ympyröissä ymmärräkkään mejän ajatusta. Että kiitä onneas ettet ole löytäny saamen poikaa.”*¹²⁰

Kirkollisista juhlapyhistä tärkeimmiksi nousivat joulu ja pääsiäinen. Haastateltavat mainitsivat myös juhannuksen, Marianpäivän, pyhämiesten pyhän, nimiviikot Inarissa ja helatorstain, joka on niin pyhä, että silloin ”*poro ei edes kasvata sarviaan.*”¹²¹ Jouluun ja pääsiäiseen kumpaankin liittyivät perheen ja suvun kanssa yhdessä olo: ”*Ollaan yhdessä, kaikki tulee, lapset ja lapsenlapset ja lastenlastenlapsetkin. Se on hyvin tärkeä, se on periytynyt silleen, että kaikki lapset tulee.*”¹²² Osalle juhlapyhiin kuului kirkossa käynti ja esimerkiksi pääsiäisenä myös seuraperinne. Yksi kertoi, kuinka heidän perheessään oli ollut jo useammassa sukupolvessa tapana laittaa hieno pääsiäisateria perheen kesken. Mielenkiintoinen piirre juhlapyhien viettoa oli saamelaisen ja länsimaisen perinteen yhteenliittymät.

*”Mut siihen jouluun liittyy hyvin voimakkaasti tää joulupukki, joulustallu, joka tarina on siis, että jouluna pitää siivota koti ja piha pitää siivota, sillä muuten tulee stallu ja lapset ei saa lähteä kauas pihalta, muuten tulee stallu ja laittaa säkkiin ja imee aivot.”*¹²³

¹¹⁹ H1, H7.

¹²⁰ H10.

¹²¹ H9.

¹²² H1.

¹²³ H2.

*”Viime jouluna se [joulupukki] oli peski päällä, nutukkaat jalassa, perinteiset vaatteet ja neljäntuulenlakki päässä. Porokinttaat kädessä. Se meni ihan täydestä.”*¹²⁴

Kirkossa käydään erityisesti silloin, kun osallistutaan toimituksiin, kuten suvun hautajaisiin, häihin tai kastetoimitukseen, tai on kirkollinen juhlapäivä. Kirkossa käymiseen oli vaikuttanut ja vaikutti osin edelleen kulkuyhteydet. Osalle haastatelluista kirkot yksinkertaisesti olivat sijainneet turhan kaukana tai varsinkin lapsuudessa kirkkoon oli ollut hankala päästä, kun tietä, jota pitkin sinne olisi nopeasti päässyt, ei yksinkertaisesti ollut. Kirkossa käytiinkin silloin *”kun on mahdollisuus.”*¹²⁵ Kirkossa käymisen muutoksesta olivat kuitenkin monet huolissaan. *Missä kaikki ovat, ihmetteli yksi haastateltavista, ”mitä kirkko oikein aikoo tehdä?”*¹²⁶

*”Oli kesämarkkinat ja kirkonmenot siellä ja sitten oli syysmarkkinat, taas oli kirkonmenot. Se oli vuosia vuosia, mut se ei enää ole semmosta ku oli sillon.”*¹²⁷

Kirkossa käymiseen liittyi kuitenkin myös hankalia piirteitä. Osa koki, että kirkossa käyminen leimasi. *”Minun pitäis siellä ravata sen takia, että olen niinku joku uskovainen, että saisin jonku tietyn aseman sillä”*, kertoi yksi ärsyyntyneenä.¹²⁸ Toisen mukaan uskovaisen taakka oli turhan raskas, koska jos alkaa käymään vakituisesti jumalanpalveluksissa, koko yhteisö tietää ja alkaa odottamaan tietynlaista käytöstä, johon ei välttämättä sitten ylläkään.

Saamelaisuuden ja kirkon kohtauspinnoista esille nostettiin kielen ja kulttuurin näkyminen kirkossa. Kulttuurista näkymistä oli esimerkiksi se, että saamenpukua käytetään juhlatilaisuuksissa, kuten erilaisissa kirkollisissa toimituksissa, tai saamelaisuuden kansallispäivän kirkonmenoissa tai kirkollisina juhlapäivinä. Yksi haastateltavista kertoi, että koska hän on huono pitämään saamenpukua, ei hän halua mennä juhlapyhinä kirkkoonkaan. Myös joiku nousi esille yhtenä saamelaisuuden ja uskonnollisuuden kohtaamispaikoista, mutta asenteet siihen vaihtelivat. Osa haastateltavista koki, että joiku ei kuulu kirkkoon,

¹²⁴ H1.

¹²⁵ H8, H11.

¹²⁶ H7.

¹²⁷ H1.

koska se on ”*mitä lie pirunpalvontaa ja juoppolaulua,*”¹²⁹ ja osalle joiku oli omaleimainen ja tärkeä osa nykyajan saamelaista hengellisyyttä.

Primianon mukaan uskontoa ei tulisi jakaa kahteen, viralliseen ja oikeaan, instituution vetämään ja määrittelemään, ja toisaalta kansan epäviralliseen, vähäisempään versioon, instituution näkökulmasta myös mahdollisesti väärin ymmärrettyyn tai harjoitettuun. Tämä jaottelu ei heijasta uskonnon todellista luonnetta, se kertoo enemmänkin yhteiskunnasta, sen valtarakenteista, kulttuurisista virtauksista ja historiallisista tilanteista. Merkittävää on huomata, että institutionaalinen uskonto, vaikka väittääkin edustavansa oikeaa tulkintaa ja uskonnon harjoitusta, on yhtä lailla kansanomaista kuin itse kansankin usko. Instituutio koostuu ihmisistä ja sen tavat ja käytänteet, ”pyhydet” kuten tekstit, rakennukset ja rituaalit ovat ihmisten luomia ja tulkitsemia.¹³⁰ Eletyn uskonnon teoria pyrkii tuomaan uskonnollisuuden moniulotteisuuden esille huomioimalla uskonnollisuuteen liittyvän ruumiillisen ja materiaalisen kulttuurin sekä uskonnolliset tunteet. Kun tarkastellaan saamelaista uskonnonhistoriallista kehitystä, ei voidakaan väittää, että kristillisyys olisi pelkästään ulkoa tuotua. Kristillisyys on omaksuttu vieraalla kielellä ja vierain kielikuvin, mutta omaehtoisien tulkintaprosessin kautta, omalle kulttuurille sopivaksi muutettuna. Toimijuuden mahdollisuus ja sen käyttäminen on tärkeä osa uskonnollisuutta.

Sen lisäksi, että huomioidaan se, millä tavoilla kirkko on muokannut saamelaisuutta, huomio tulisi kiinnittää myös siihen, millä tavoin saamelaisuus on muokanneet kirkkoa. Utsjoen entinen kirkkoherra Arto Seppälä kertoi, että esimerkiksi hautaan siunaamisessa on saamelaishautajaisissa tapana käyttää henkilön sukulaisuussuhteet esille tuovaa saamelaista nimeä.¹³¹ Seurakunnissa voi olla myös tapana, että rippilapset voivat käyttää saamenpukua alban sijaan konfirmaatitilaisuudessa ja saamelaiskulttuurin elementtejä käytetään liturgisissa vaatteissa, esimerkiksi papin stoolassa voi olla koristuksena saamen lipun värit. Nämä äkkiseltään suhteellisen vähäpätöisiltä näyttävät käytänteet voivat kuitenkin sisältää valtavia merkityskokonaisuuksia, kun huomioidaan saamelaiseen etniseen identiteettiin liittyvät etnillistymisen ja etnillistämisen prosessit. Tästä hyvänä esimerkkinä on saamenpuvun käyttöön liittyvä monitahoinen symboliikka.

¹²⁸ H8.

¹²⁹ H4.

¹³⁰ Primiano 1995, 44—46.

¹³¹ Seppälä 3.7.2015.

Aineiston pohjalta on huomattavissa, että asenteet suhteessa kirkkoon muuttuvat hätkähdyttävän selkeästi 40-vuotiaiden kohdalla. Yli 40-vuotiaat näkivät kirkon jäsenyydellä itseisarvoa. Alle 40-vuotiaille tärkeimmäksi uskonnollisuuden piirteeksi myös suhteessa kirkkoon nousi oma usko ja suhde Jumalaan. Kirkkoon kuuluminen oli tärkeää, mutta vain suhteessa siihen edesauttoiko tämä seurakunta- ja kirkkoyhteys uskonnollisuuden harjoitusta. Yksi haastatelluista kertoi, kuinka hän erottuaan kirkosta sai postia:

*”Hei, olette eronneet uskonnollisesta yhdyskunnasta, vai mitähän siinä luki, niin silloin mä tajusin oikeastaan, et kuinka tavallaan siitä huolimatta, et uskoo ja se on tärkeä itelle, niin -- en minä sitä kirkkoa ja pappia siihen tarvitse. Et minä voin rukoilla ja tuntea myös, et Jumala sen kuulee.”*¹³²

Se, että uskonto on luonnollista, kuuluu elämään ja on ”äidinmaidossa ammennettu”¹³³ tulee vahvasti esille aineistosta, mutta yhtä vahvasti on havaittavissa muutos nuorempien haastateltavien kohdalla tässä ajattelutavassa. Nuoremmille uskonnollisuus tarkoittaa sitä, että ”maailma on erilainen kuin muilla”¹³⁴, ja uskonnollisuuteen on johtanut valintojen summa. Oman lapsuuskodin uskonnollisuus on ollut merkittävä kannustin tälle valinnalle, mutta myös päinvastainen kehityssuunta, ei-uskonnollisuus olisi voinut olla mahdollinen valinta. Uskonnon merkitsevyys omalle elämälle, sen paikka, on helppo näyttää, sillä se on ollut reflektoinnin tulos, oma yksilöllinen valinta, ei niinkään yhteisöllisen elintavan luonnollinen jatke.

Tämä kehityssuunta näkyy myös suhteessa luterilaiseen kirkkoon. Kirkkoon ei kuuluta enää, koska ”sehän on pakana, joka ei kuulu” – kuten tutkimuksen vanhin osallistuja kirkkojäsenyyttään kuvasi – vaan, koska halutaan valinnalla osoittaa arvoperustaa tai sitoutumista uskonnolliseen yhteisöön. Kirkkoon voisi myös olla kuulumatta, ja kuten eräs haastatelluista kertoo, tällä kuulumattomuudella ei olisi välttämättä mitään merkitystä omalle uskolle. Kirkon ulkopuolelta olisi mahdollista löytää sekä hengellinen yhteisö että elää omaa hengellisyyttään myös ilman yhteisön tukea. Yksi nuoremmista haastatelluista

¹³² H5.

¹³³ H7.

¹³⁴ H2.

koki näkevänsä ”*seurakunnan yli kirkkorajojen.*”¹³⁵ Itse uskonnollisen yhteisön suuntauksella ei ole väliä vaan yhteys seurakuntalaisten kesken nousee merkitseväksi. Erilaisten uskonnollisten yhteisöjen, lähinnä kristillisten vapaiden suuntauksien, välillä on näin ollen luontevaa sukkuloida. Yksi haastatelluista kuvasi lähimmäksi uskonnolliseksi yhteisöksi helluntailaisuuden, vaikka kuuluikin luterilaiseen kirkkoon.

Kun on tutkittu suomalaisten asenteita luterilaista kirkkoa kohtaan, on huomattu, että tärkeimmäksi syyksi kuulua kirkkoon nimetään kirkon rooli yhteisön vahvistajana. Erityisesti kirkolliset toimitukset ja diakoniatyö ovat näitä konkreettisesti perheen, lähiyhteisön ja kansallisenkin tason yhteisöllisyyttä vahvistavia kirkon tarjoamia palveluja.¹³⁶ Myös tämän tutkimuksen aineiston pohjalta on pääteltävissä, että kirkkoon kuulutaan yhteisöllisistä syistä. Nähdään, että paikallinen seurakunta tekee hyvää diakonista työtä yhteisön hyväksi ja sitä halutaan tukea. Muutama haastateltavista kertoi toimineensa vapaaehtoistoissa kotiseurakunnassaan. Syyt vapaaehtoistyölle löytyivät yhteisöllisistä tarpeista: jotta hautausmaa saadaan kuntoon ja vanhojen ihmisten on siellä helppo käydä; jotta perinneruokatietous leviää myös nuoremmille sukupolville; jotta ”*täälläkin olis elävää elämää.*”¹³⁷

4.4. Uskonto osana saamelaista etnistä identiteettiä

Eletyn uskonnon teoria kiinnittää huomion siihen, miten uskonto toteutuu yksilön elämässä ja siihen, että yksilö ylipäättään *kokee* uskonnollisen maailmansa todellisuuden, ei vain usko siihen tai ajattele sitä. Yksilöä ja yhteisöä tarkastellaan suhteessa toisiinsa, toisaalta peilaten sitä, ”*mitä tämän ihmisen kokemus ja ajatukset kertovat tästä yhteisöstä?*” ja toisaalta sitä, ”*miten tämän yhteisön elämisen ja olemisen kontekstit vaikuttavat yksilöön, joka yhteisöön kuuluu?*” Eletty uskonto kiinnittyykin juuri kontekstin merkitykseen, kulttuurin ja ihmisyyden kontekstiin, sekä yhteisön ja yksilön tasoille. Saamelaisten kansallinen historia kolonialisoinnin kohteena on merkittävä osa myös heidän uskonnollista identiteettiään ja sen vaikutus on havaittavissa erityisesti kielen alueella.

Kolonisaatiolla tarkoitetaan valtayhteiskunnan järjestelmän levittämistä vähemmistön keskuuteen ja tämän myötä sen arvojen, käytäntöjen ja kielen

¹³⁵ H2.

¹³⁶ Niemelä 2003, 130, 137, 147.

¹³⁷ H1.

haltuunottoa. Assimilaatiopolitiikka eli suomalaisiksi sosiaalistaminen oli Suomen saamelaisalueilla vallalla varsinkin 1850-luvulta 1950-luvulle asti. Kolonisaatioprosessit ovat kuitenkin manifestoituneet yksilötasolla ja eri saamelaisryhmien välillä eri tavoin.¹³⁸

”Meitähän kiusattiin hirveän paljon meitä saamelaisia, haukuttiin rippikoulussa ja joka paikassa. Että sitä yritti piilottaa sitä saamelaisuutta. Mutta sitten, ku sie kasvoit enemmän ja huomasi, että sulla on sisällä se kipinä. Sie tykkäät siitä joikusta, sie tykkäät tehdä käsitöitä, sie tykkäät olla porohommissa, että ku sie olit kasvanu siihen niin sulla oli ne sisällä. – Että kuinka monta itkua mie itkin, että olen saamelainen, niin kuinka monta itkua saan nyt itkeä siitä onnesta, että olen saamelainen. Se merkitsee mulle niin paljon, ja jos ei merkittäis mulle mitään olla saamelainen, en mie varmaan haluais ellää.”¹³⁹

Saamelaisuuden kokemukset ovat voineet olla hyvinkin erilaisia vaihdellen eri saamelaissukupolvien, eri sukupuolien ja erilaisista muuttujista, kuten sosioekonomisesta asemasta, johtuen. Eräs merkittävä identiteetin luoja on ollut kieli. Eri saamen kieliä puhuvien ja eri tavoin kieltä taitavien – saamea äidinkielenään puhuvien, saamen unohtaneiden, saamea opetelleiden, saamea osaamattomien – välillä, myös saamelaisuuden kokemus ja erityisesti identiteetin ilmaisemisen tavat ovat vaihdelleet.¹⁴⁰

Kielen merkitys identiteetin luojaana tuli aineistosta vahvasti esille ja se heijastui myös uskonnollisuuden ilmaisun alueelle. Saamelaisen identiteetin kysymykset olivat kaikille haastateltavista merkityksellisiä, mutta se ei ollut helppo ja itsestään selvä asia kuin osalle. Osa kertoi, kuinka heidän saamelainen identiteettinsä oli ollut haussa jo useamman sukupolven ja tämän identiteetin vahvistamisprosessi oli kulminoitunut nimenomaan kielen omaksumiseen. Kieli on saamelaisuuden ytimessä, merkittävä – ehkä tärkein – osa identiteetin määrittäystä ja sen merkitys uskonnollisuudessa näyttääkin nousevan nimenomaan yhteisöstä käsin.

¹³⁸ Seurujärvi-Kari 2011, 28. Valkonen 2009, 20—22.

¹³⁹ H10.

¹⁴⁰ Valkonen 2009, 21—22.

”Usein puolikas olo täällä just sen kielen takia ja koska ei oo semmosta vahvaa identiteettiä. Ja sitten Etelä-Suomessa on kans semmonen puolikas olo, et emmä kuulu joukkoon.”¹⁴¹

Historiallisesti tarkasteltuna saamelaisalueilla käytetyn virallisen uskonnon pyhä kieli on ollut vieras, sitä ei ole ehkä ymmärretty ollenkaan, tai sen ilmaisutapa on ollut vieras ja saamelaisen elämänpiirin ulkopuolinen.¹⁴² Tämän tutkimuksen aineistosta on pääteltävissä, että yksilön oman henkilökohtaisen uskonnollisuuden ja yksityisen uskonnon harjoittamisen kieli on aina vääjäämättä se äidinkieli, olipa se suomi tai saame, mutta saamen käyttö yhteisöllisissä uskonnollisissa ja kirkollisissa tapahtumissa, kuten toimituksissa ja messuissa nousi hyvin tärkeäksi. Kieli myös haluttiin myös siirtää lapsille ja kotona harjoitettavan uskonnollisuuden – ja muunkin elämän – kieli varsinkin nuoremmilla ikäpolvilla pyrittiin pitämään saamana, vaikka heidän äidinkieltensä olisikin ollut suomi.

”Mut se justiinsa, ku minä ensimmäisen kerran kuulin sen [messu saameksi], aivan kyyneleet tuli silmiin. Minusta oli niin ihmeellinen, että minun omalla kielellä, sitä ei oikheen ossaa sanoin kuvata sitä. Sie tunnet sen. — Ihokarvat nousi pystyyn, se oli niin koskettava. — Kyllähän sie sen kuuntelet [suomeksi], mutta se on just se, se tunne. - Jos sanos sillä tavalla, että tuntee, että on vähän lähempänä taivasta.”¹⁴³

Samoin useimmat haastateltavista pitivät saamenkielisiä jumalanpalveluksia hyvin tärkeinä, vaikka he itse olivat äidinkieleltään suomea puhuvia, koska näkivät sen tärkeänä nimenomaan yhteisön kannalta. Toisaalta kunnioituksesta vanhempia ihmisiä kohtaan, jotka puhuivat saamea äidinkielenään ja joille saame oli se ’sydämen kieli’, toisaalta halusta opettaa kieli lapsille. Kieli oli myös hankala, häpeää tuottava asia.

”Joskus tuntuu ihan, en tiedä onko meikäläisenkään, ihan häpeää, säikähtää ku pappi alkaa puhumaan siellä sitä saamen kieltä. Paljon on suomalaisia. —

¹⁴¹ H3.

¹⁴² Pentikäinen 1995, 30—31.

¹⁴³ H10.

*Voi kauhea. Että sano suomeksi niitä sanoja. Kyllä täällä kaikki ymmärtävät sen suomen kielen. Semmoseksi on menny. ”*¹⁴⁴

Kielen menetys on ollut vaikea asia. Mitä nuoremman ihmisen kanssa puhuin, sitä selkeämmin hän kertoi siitä työstä, jonka hän on tehnyt useammalla tasolla – kielen ja kulttuurin omaksumisen, kulttuuristen koodien oppimisen sekä oman identiteetin lujittamisen kanssa – löytääkseen paikkansa ja kuuluakseen kansaansa. Kieli nousi merkittävimmäksi yksittäiseksi keinoksi identiteetin rakennusvälineenä. Tässä prosessissa kirkolla voi halutessaan olla suuri rooli tarjoamalla saamenkielisiä tilaisuuksia ja kouluttamalla työntekijöitään. Kirkon rooli saamelaisen etnisen identiteetin ilmaisijana liitettiinkin tarpeeseen saada saamenkielistä palvelua seurakunnissa ja kielen merkitystä ja sen käyttömahdollisuuksia uskonnollisuuden ilmaisussa korostettiin.

*”Ei semmosta voi olla olemassa, ettei sitä äidinkieltä voi käyttää, ettei se merkittis jotakin ja se mitä minä ihmettelen minun omassa seurakunnassa, he eivät ymmärrä, että mikä on se asia, joka erottaa heidät meistä, on se kieli. Se oma kulttuuri ja kieli. Että me ollaan oma kansa. – Ettäkö te nyt usko. Se on aika raskasta.”*¹⁴⁵

Vaikka paikalliset, monikulttuuriset saamelaisryhmät ovat eronneet toisistaan historiallisesti – ja eroavat edelleen – elämäntavoilta, elinkeinoilta ja asuinolosuhteiltaan, esitetään saamelaiset yhtenä etnisesti ja kulttuurisesti yhtenäisenä kansana, johon liitetään yhteisiä tunnusmerkkejä kuten joiku, porot, luontosuhde, kieli, kulttuuri, yhteinen historia ja yhteinen etninen uskonnollinen perinne. Käytäntö on saanut alkunsa saamelaisen poliittisen toiminnan ja alkuperäiskansaliikkeen voimistumisen myötä ja se on tukenut assimilaatiopolitiikan häviämistä. Luomalla kollektiivinen identiteetti, vaikkakin yhdenlainen, muutoin poliittisesti liian hajanaiselle ryhmälle luodaan subjekti, joka on tarpeeksi vahva toimimaan poliittisella kentällä tuoden ryhmän äänen esiin.¹⁴⁶

Tämä dekolonisoiva saamelaisuus on vahvistanut sekä saamelaisen yhteisön ääntä että toiminut yksilötasolla voimaannuttavana strategiana. Valkonen

¹⁴⁴ H9.

¹⁴⁵ H12.

kuitenkin nostaa esille essentialisoinnin ongelman. Historiallisten olosuhteiden kautta, mutta myös ulkoapäin saneltujen kolonialististen käytänteiden ja yhteisöistä itsestään nousseiden muutostarpeiden myötä syntynyt saamelaisuuksien sisäinen rikkaus katoaa. Vain tietynlainen saamelaisuus luonnollistuu sekä saamelaisten itsensä omakuvana että ulkopuolisten tahojen käsityksissä.¹⁴⁷

Eletty uskonto on kuulumista ja paikantumista: sekä paikkaan ja aikaan että yhteisöön ja näistä nouseviin arvoihin ja elämäntapaan.¹⁴⁸ Saamelaisuus on tapa ajatella, tuntea ja olla olemassa: tapa nähdä maailma ja tapa elää. Saamelaisuuteen kuuluvat sen näkyvät ilmentymät, kuten elinkeinot, käsityöt ja taide, mutta nämä ilmentymät manifestoituvat nimenomaan yksilön toiminnan kautta. Saamelaisuutta on hankala määritellä, koska se on samalla yksilön minuus, täysin subjektiivista ja paikallista ja tietyssä kontekstissa kiinni, ja samalla yhteisöllinen identiteetti, kansa, johon synnyttään. Saamelaista etnistä identiteettiä määrittävätkin monet sellaiset piirteet, jotka eivät yksilötasolla toteutu, mutta kuitenkin vaikuttavat yksilön minäkuvaan.

Mannisen mukaan nykyajan saamelaiskulttuuri on ”postmoderni prosessi”. Sitä ei peritä vaan sitä luodaan. Tämä rakennustyö koostuu ”erilaisten ja eri tahoilta omaksuttujen aineiden yhdistelemisestä”. Rauhalan mukaan ihminen voi vain valikoida tarjolla olevasta kulttuurista osan, ei omaksua sitä kokonaisuudessaan: toisaalta, valikoimalla hän koko ajan uusintaa tätä kulttuuria. Anttosen mukaan etninen identiteetti on sekä määrätty että valittu.¹⁴⁹

Minkälaisessa roolissa uskonto on ollut saamelaisuuden rakentamisprosessissa ja minkälainen rooli sillä voisi olla tulevaisuudessa? Minkälaisen uskonnollisen identiteetin ja uskonnollisten ilmaisujen kirjo saamelaisuuteen sisällytetään ja kuka tällä kentällä käyttää valtaa? Onko niin, kuten yksi haastatelluista tuskailee, että nimenomaan kristillisyys jää saamelaisen itseidentifikaation ulkopuolelle vai onko niin, kuten toinen huolehti, että nimenomaan etnisen uskonnollisuuden kulttuurista kenttää, maailmankuvaa ja käytänteitä ei enää tunneta ja vanhempien sukupolvien myötä ne häviävät. Mahdollisesti huoli on perusteltu molemminpuolisesti. Saamelaisen etnisen identiteetin rakennetta muokkaavat voimat voidaan paikantaa länsimaisen

¹⁴⁶ Valkonen 2009, 11—16.

¹⁴⁷ Valkonen 2009, 11—16.

¹⁴⁸ Orsi 2002, 13—14, 19—20.

¹⁴⁹ Valkeapää 2011, 42, 44—46. Rauhala 2005, 17.

maailman valtaviin muutosvoimiin, kuten pluralismiin ja moderniin¹⁵⁰, joiden on nähty vaikuttavan sekä heikentäen perinteiden välitystä ja näin ollen kummankin – sekä kristillisyyden että etnisen uskonnollisuuden kentän – merkitystä vähentäen, mutta myös uskonnollisten instituutioiden, erityisesti luterilaisen kirkon, asemaa rapauttaen.

5 Uskonto osana yksilön elämää

”Ku tulee oikeen iso porotokka kesällä vassojen kanssa aitaan, niin tiekkö ku se tulee jänkää pitkin ja se alakaa kaukaa kuulumaan, niin sillonku lapset oli pieniä, mie sanoin, pankaa korva maahan, tiekkö ku maa tömisee ja se kuulostaa aivan ku sie heilusit, sie niinku lennät sen äänen mukana ja sitku ne tulee, se on pyhä hetki. – Tavallaan se siinäki tulee semmonen hengellisyys, et onneksi Luoja on nämä luonu ja pitäny kasassa ja pitäny hengissä, näitä poroja tulee, ja me ollaan tässä, me ollaan elossa, onneksi ollaan koko perhe vielä ja koko suku, ja sitten jos joku on lähteny pois ni sitten aatellaan et seki näkkee meidät vaikka tuolta. – Se pyhä hetki, miltä se tuntuu, verrattuna sanosin, että se oli opetuslapset ku näkee, ku he kokevat sen liekin, ku Pyhä Henki laskeutuu, se vois olla meille sama. Se voi olla sama se semmonen rytmi ja sydämessä tuntuu semmonen aah, aivan mahtava.”¹⁵¹

Uskonnollisuus on sitä, että *”maailma on erilainen kuin niillä, jotka ovat enemmän maailmassa”*¹⁵² ja sitä *”harjoitetaan elämällä.”*¹⁵³ Eletty uskonnollisuus tarkoittaa tapaa, jolla uskonto koetaan ja ilmaistaan, jolla se eletään todeksi yksilön elämän kontekstissa, tietyssä ajassa, paikassa ja kulttuurissa. McGuiren mukaan yksilö kokee, ei vain ajattele. Hänen elämänsä koostuu siitä, mitä hän tekee ja miten hän sen tekee, rutiineista ja ihmissuhteista, valinnoista ja niihin ladatuista merkityksistä. Tärkeää on huomioida, että yksilön

¹⁵⁰ Modernisaatioksi kutsutaan 1600-luvulta alkanutta yhteiskunnallista muutosta, jota kuvastaa siirtyminen traditionaalisesta elämänmuodosta moderniin yhteiskuntaan. Moderniin liitettyjä piirteitä ovat muun muassa teollistuminen, kapitalismi, demokratia, kansallisvaltioiden synty, byrokratia, talouden ja politiikan eriytyminen, kommunikaatioympäristöjen laajeneminen, individualismi ja sekularismi. Kääriäinen & Niemelä & Ketola 2003, 51–52.

¹⁵¹ H12.

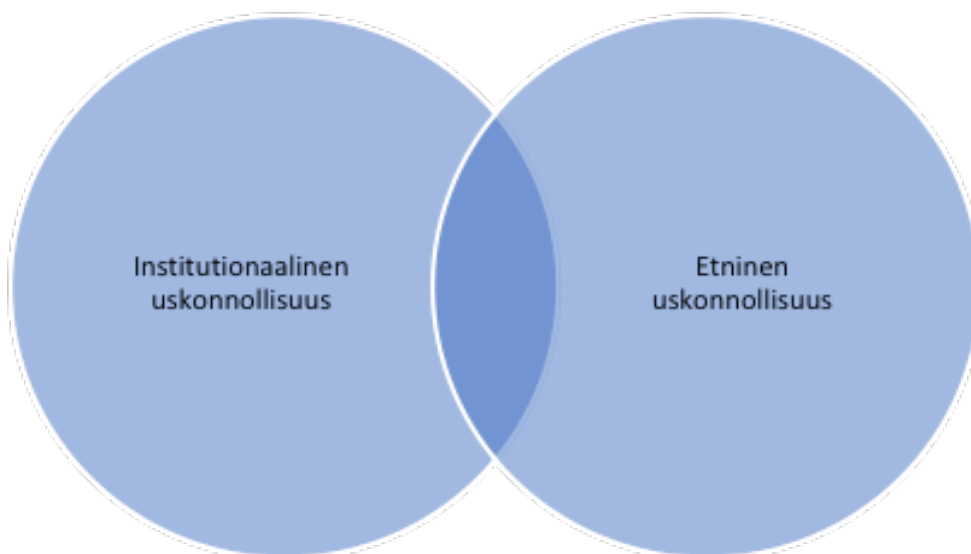
¹⁵² H2.

¹⁵³ H12.

elämänteksti on riippuvainen yhteisöstä ja elää suhteessa siihen: uskonnollisuus rakennetaan yhdessä ja sitä harjoitetaan yhdessä.¹⁵⁴

Eletyn uskonnon teoria tuo esille rajankäynnin prosessin ns. institutionaalisen ja ns. kansanomaisen uskonnollisuuden välille. Saamelaisen uskonnollisuuden kontekstissa tämä rajankäynti asetetaan helposti kansanomaisen etnisen uskonnollisuuden ja institutionaalisen kirkon edustaman kristillisyyden välille. McGuiren mukaan uskonnolla ei kuitenkaan ole ”ylihistoriallista olemusta” vaan sekä uskonto itsessään että se, miten ihmiset uskonnon ymmärtävät ja sen määrittelevät, muuttuu. Yksilön uskonnollisen kokemuksen monitahoisuus sekä alttius jatkuvalla muokkaamiselle vaativatkin muun muassa sellaisten käsitteiden kuin uskonnollisuus, uskonnollinen perinne, uskonnollinen identiteetti ja jopa uskonto, uudelleen muotoilua.¹⁵⁵

Kuviossa 6 esittelen yksilön uskonnollisen maailman rakentumista etnisen uskonnollisuuden ja institutionaalisen uskonnollisuuden rajapintaan. Institutionaalisen ja etnisen uskonnollisuuden alat ovat yksilökohtaisia: ympyrät voivat peittää toisensa kokonaan, puolittain tai vain hipaisten toisiaan. Tämän tutkimuksen perusteella väitän kuitenkin, että kummatkin elementit ovat vaikuttaneet saamelaisnaisten uskonnollisuuden rakentumiseen ja se, miten niihin suhtaudutaan nyt, antaa osviittaa tulevaisuuden saamelaisesta uskonnollisuudesta.



Kuvio 6. Yksilön uskonnollisuus.

¹⁵⁴ McGuire 2008, 12—13.

¹⁵⁵ McGuire 2008, 5.

Tässä luvussa saamelaisen uskonnollisuuden määrittelyä lähestytään tarkastellen sitä, miten haastateltavat itse määrittelevät uskonnon roolin ja paikan ja sen, mitä teemoja uskonnollisuuteen liittyy. Ensin ollaan etnisen uskonnollisuuden jäljillä tarkastellen uskonnollisuuden laajempaa kontekstia: saamelaista luontosuhdetta ja pyhiä paikkoja sekä etnisen uskonnon maailmaa. Seuraavaksi käsitellään uskonnon ilmentymistä saamelaisnaisen arjessa keskittyen enemmän institutionaalisen uskonnollisuuden kenttään: uskomisen ja johdatuksen teemoihin, arvoihin sekä erilaisiin uskonnon harjoittamisen tapoihin, kuten rukouluun ja kirkkosuhteeseen.

5.1. Etnisen uskonnollisuuden jäljillä

” Siellä [kotikylässä] on semmonen iso kivi, mutta minä en ole ollenkaan lapsesta pitänyt Jumalana sitä. – Kyllä kävimme siellä ahkun kanssa, ahkun syntymäpäivänä joka kesä. Kävelimme, kävimme siellä ja vähän nauroimme, että kauheeta jos tulis maahiainen sieltä. En minä sitä rumpuakaan tykkää, Staalun hommaa. Joikuki, minen sitä kirkkoon hyväksy. Jos kirkossa joku joikaa, mie kyllä kävelen ulos. – Se joikuki, en tiedä, ku joskus tekkee mieli, semmonen oikein ihana olo tulee niin saattaa vähän lulluttaa. ”¹⁵⁶

Saamelaiseen etniseen uskontoon perinteisesti liitetyistä käytännöistä haastateltavat ottivat esille seuraavia: ennaltatietäminen eli ns. etiäisten saaminen ja merkkien näkeminen luonnossa, taikakalujen käyttö kuten esineiden hautaaminen, seitapaikat ja uhrausperinne, joikaaminen, noitarummut, parantajat ja shamaanit, vainajamaailma sekä kertomukset maahisista, Staalusta ja muista hengistä ja voimista. Asenteet ja tunteet etnisen uskonnollisuuden maailmaa kohtaan vaihtelivat.

Osa haastateltavista koki, että etninen uskonto ei oikeastaan ole edes totta. Se on ”suomalaisten värittämää mielikuvitusta. – Suojellaan jotain meidän, mistä ne ei ees ite mitään tajua”¹⁵⁷ Sitä pidettiin jonakin itselle vieraana: ”Kuuluko se edes meille? Ollaanko me muka viety jotain seidalle?”¹⁵⁸ Sitä ei myöskään ymmärretty: ”Ku se on semmosta, jotain mitä lieneekään, joku uskonto se on.

¹⁵⁶ H9.

¹⁵⁷ H12.

¹⁵⁸ H4.

Tässä oli telkkarissa, joku vitsi se varmaan oli sille sanojalle, et hän vie joka vuosi ensimmäisen kalan pään ja sisälmykset sille seidalle.”¹⁵⁹

Muutamat haastateltavista puhuivat ristiriidasta etnisen uskonnollisuuden ja kristinuskon välillä. Etninen uskonnollisuus aiheutti ärsytystä ja kysymyksiä siitä, miten minut saamelaisena kristittynä nähdään ja miksi minä saamelaisena joudun edustamaan shamanismia, vaikka haluaisin edustaa kristillisyyttä. Toisaalta hämmennyksen tunteita syntyi myös verratessa oman kokemuksen suhdetta siihen, miten maailma kristillisen uskon mukaan pitäisi kokea. Yksi haastatelluista esimerkiksi koki voimakkaasti esi-isien läsnäolon ja pohti miten voi yhdistää sen kristilliseen maailmankuvaansa.

”Nämä pelikortit, nehan oli täysin kielletty. – Minen ees uskaltanu kattoo niitä, ku olin kuullu niin kauhean tarinan, että ne oli niinkö Staalon kortit. Kuitenkin sitä pelkäsi niin sitä ei halunnu, sitä Staalua ku pelkäs, niin sitä silläkin tavalla pysy sillä kaidalla tiellä.”¹⁶⁰

Jotkut etnisen uskonnon maailmaan liitetyt toimet, kuten pelikortit tai joiku ja noitarumpu, edustivat muutamalle pahan voimia, Staaloa, ja epätoivottua käytöstä. Esimerkiksi joiku oli epäkelpoa käytöstä, koska siihen liittyi alkoholi: *”Ne on humalaiset huutaneet, karjuneet, juovuspäissään kiroilleet, kironneet toisiaan,*”¹⁶¹ kertoi yksi haastatelluista.

Osalle etnisen uskontoon liitetyt toiminnot ja kristillinen usko elivät sopuisasti rinnakkain. Yksi haastateltavista muisteli, kuinka hänen lapsuuskodissaan oli kulkenut usein poromiehiä, jotka olivat keskustelleet sekä seitakivellä käymisestä että Jumalan sanasta. Toinen kertoi omistamastaan hopeasormuksesta, jota hän käyttää, kun tulee tiukka paikka.

”Mulla on semmonen voimasormus, jonka minä olen saanu äidinäidiltä. Mie laitoin sen kätteen, se on hopeaa. – Mehän uskomma, että hopea suojelee ihmistä. Hopea suojelee lasta. Ja sillon ku on tiukka paikka, hopea on turva. Eikä tämä löydy Raamatusta, tämä juttu, mutta ne elävät sulassa sovussa kaiken tämän kristillisyyden kanssa nämä asiat. Taikka porot, ko on

¹⁵⁹ H1.

¹⁶⁰ H10.

¹⁶¹ H4.

ollu kaarteessa, sie käyt hautaamassa sinne kaarteeseen jotaki, vaikka luuta, että poro-onni säilyy. Ja se on semmosta, se on hyvin pyhä asia.”¹⁶²

Etnisen uskonnon maailma eli yhä monin tavoin: suurimmalle osalle haastatelluista se ei kuitenkaan näyttäydy ’muinaisuskona’ vaan kulttuurina ja siihen liittyvinä tapoina sekä maailmankuvana. Ikään kuin tämä vanha saamelainen maailmankuva, jota nyt kutsutaan – varsinkin ulkopuolelta käsin ja ulkopuolisen termin – etniseksi uskonnoksi ja siihen liittyvät ajatustavat ja toiminta, jotka nyt näyttävät oudoilta ja itselle vierailta, ’uskontoon’ kuulumattomilta, paikallistetaan niihin osallistujien näkökulmasta eri yhteyteen kuin mihin ne ulkopuolelta katsoen paikallistetaan. Tämä omaehtoinen uskonnon, kulttuurin ja elämäntavan yhdistäminen tekee mahdolliseksi yhdistää joustavasti eri uskomusperinteisiin liittyviä ajatus- ja toimintatapoja niin, että ne muodostavat koherentin kokonaisuuden. Kuten eräs haastatelluista kertoi:

”Eihän me nyt maahisiinkaan voida enää uskoa. Ei me viidä mittään jollekin seidalle, semmosetki on ihan utopiaa. Meijän maailmassa. – Mutta sen sanon, että kyllä tietäjiä on, ja on semmosia voimia ja semmosia.”¹⁶³

Perinteinen luontosidonnainen elämäntapa oli ollut monelle erityisesti vanhemmista haastatelluista lapsuusajan todellisuutta. Luonnon merkitys elinkeinona, oman elinympäristön perustana ja näin ollen myös mielenmaiseman luoja ja uskonnollisuuteen vaikuttajana oli merkittävä. Luonnon merkitys haastateltujen elämässä tuli vahvasti esille; Luonnossa oleminen, marjastus ja kalastus sekä metsissä ja tuntureilla samoilu olivat tärkeitä asioita. Yli puolella haastatelluista oli myös yhteys poronhoitoon elinkeinona. He joko olivat kasvaneet poroperheessä tai se oli osa heidän nykyistä elämäänsä.

”Vaikka ku lähen luontoon kävelemään ja siellä näkkee tietysti, niinku mies sanoo monesti, että miten sinä näetkin nuo kaikki koivunkäkkärät ja muut, että hän ei näe sitä luontoa samalla tavalla, ku minä näen, että se on aina ollu silleen.”¹⁶⁴

¹⁶² H8.

¹⁶³ H12.

Ajatus luonnon ja Jumalan kohtaamisen yhteydestä tuli esille useista haastatteluista. *"Koska saamelaiset ovat eläneet luonnossa, he ovat olleet aina myös lähellä Jumalaa"*¹⁶⁵ ja *"se, joka metsässä työtä tekee, sillä on Jumala lähellä"*¹⁶⁶. Ennen oli *"luonnossa joku ja nyt on meillä joo joku kivikirkko"*,¹⁶⁷ mutta toiminnan lähtökohtana on sama tavoite: *"pyrkimys yhteyteen Jumalan kanssa."*¹⁶⁸ Paitsi, että luonnolla oli merkitystä omassa elämässä, myös saamelaisuus määriteltiin osittain luonnon kautta.

Elinympäristön merkitys tuli esille myös pohjoisen ja etelän eroavaisuuksien pohdiskelussa. *"En minä saa elämää etelässä"*,¹⁶⁹ ja *"jos sinne muuttais, täytyis muuttaa koko maailmankuvakin."*¹⁷⁰ Etelässä pyhä on *"autojono Mannerheimintiellä"*¹⁷¹, siellä ei muisteta kiittää Jumalaa ja yhteisöstä huolehtiminen jätetään muiden harteille. Pohjoisessa, saamelaisessa elinympäristössä, asiat merkitsevät eri tavalla. *"Täällä ei pimeä ole pimeää"* eikä *"kylmä kylmää"*, missään muualla *"ei voi elää luonnon ehdoilla niin kuin täällä"* eikä missään muualla *"saamelaisuus merkitse samalla tavalla kuin täällä"*.¹⁷² Eräs haastateltavista kertoi tarinan siitä, kuinka hän asuessaan etelässä yllättyi, kun kevään ensi merkkeihin etelässä liittyvä *"siilen näkeminen"* ei tarkoittanut hänelle mitään: *"En minä osaa edes taivuttaa koko sanaa, vaikka olen suomenkielinen."*¹⁷³

Pyhä oli vahvasti läsnä paikoissa. Se syntyi toisaalta henkilökohtaisen ja perhe- ja sukuhistorian kautta, toisaalta sitä luotiin arjen tekojen kautta. Pyhään liittyi myös vahvasti ajatus siunaamisesta. *"Poimittuani marjoja, siunaan jängän"*¹⁷⁴ kertoi yksi haastateltavista. Eräs haastateltava puhui kodistaan pyhänä paikkana, koska kodin oli rakentanut hänen isänsä, hän oli siellä syntynyt ja hänen veljensä porot näkyivät kodin ikkunasta.

Elinympäristöstä löytyvä pyhä oli monimuotoista ja se liittyi elinkeinoihin, kotipaikkoihin ja saamelaisiin pyhiin paikkoihin. Suvun kotipaikka oli tärkeä, jopa pyhä, koska se muistutti aiemmista sukupolvista ja toimi yhteytenä juurille.

¹⁶⁴ H11.

¹⁶⁵ H10.

¹⁶⁶ H11.

¹⁶⁷ H6.

¹⁶⁸ H12.

¹⁶⁹ H10.

¹⁷⁰ H9.

¹⁷¹ H12.

¹⁷² H2.

¹⁷³ H2.

¹⁷⁴ H9.

Uskonnollisuus eli ennen kaikkea elämäntavassa. Hillat ja porot ja niihin liittyvät pyhät hetket ja pyhät kohtaamiset nousivat aineistosta vahvasti esille. Pyhä löytyykin sieltä missä luonto ja ihminen kohtaavat ja se syntyy tai tapahtuu suhteessa ihmisen toimintaan. Siunata jänkä, kun saa siltä marjoja. Kokea pyhyyttä poroaidalla tai kalastamassa. Pyhittää pyhäpäivää kävelemällä metsässä.

”Et sie näet luonnossa sen Jumalan, ja meidän ei tarvi ajatella sitä, mie oon aina sanonu, vähetellä sitä meidän ommaa Jumalaa, joka on täällä, se ei oo kirkoissa eikä se oo kenenkään ihmisen taskussa. Se on täällä näin, just tuossa, tuossa ja tässä ja tuossa.”¹⁷⁵

Eräs haastateltavista kertoi kotinsa lähiympäristöstä löytyvästä kivistä, joka vuosikymmeniä sitten ”näki vanhempien tuskan” heidän joutuessaan pitämään kulkutautiin kuolleiden lastensa arkkuja kiven vieressä. Tästä kivistä oli tullut myös haastateltavalla merkittävä noiden tapahtumien vuoksi: paikka pyhitty siihen liittyvän historian vuoksi ja kiveen tiivistyi moninaisia tunteita. Luonnonympäristöstä löytyvä pyhä tehtiin elämällä ja tämä pyhän tekemisen prosessi oli jatkuvaa. Se on omaan elämäntapahtumiin liittyvää historiaa tai esiisien ja aiempien sukupolvien ”elämällään pyhittämää”.

Saamelaisuuteen kuuluvat pyhät paikat, erilaiset luonnonkohteet kuten kivet, lähteet tai tunturit, ja ajatus siitä, että on ylipäätään olemassa *saamelaisia* pyhiä paikkoja, esimerkiksi juurikin vanhoja uhripaikkoja, sai osakseen vaihtelevaa suhtautumista. Osalle ajatus oli outo, koska pyhän paikasta tekee henkilökohtainen yhteys, ei päälleliimattu ”saamelaisuus”, ja tämä yhteys paikkaan syntyy suvun historian ja siellä olevan, ”paikan hengen” kautta. Seitoihin suhtauduttiin toisaalta kunnioittavasti: *”Kyllä tietenkin on kunnioitettava ohimennessä, että ei lähde, kun tietää, että tuossa on se seitakivi. Niitä pitää kunnioittaa, mennä vain kauniisti ohi. Sillä siisti.”¹⁷⁶* Muutamalle saamelaiset pyhät paikat olivat hyvinkin tärkeitä paikkoja.

”Niillä on tietty semmonen erityislaatuinen merkitys mulle, että käydä vaikka seitapaikoilla. Et se on just se pyhä. Se on todella pyhä, en alkais siellä tekemään mitään semmosta, pilaamaan tai roskittamaan tai mitään

¹⁷⁵ H12.

¹⁷⁶ H4.

semmosta. On pyhä. Siinäki tulee yks ristiriita - seurakunnan kanssa. Niiden mielestä se on epäjumalanpalvontaa. Mä en koe sitä niin.”¹⁷⁷

Äikäs on tutkimuksissaan huomannut saamelaisten pyhien paikkojen yhteyden ihmisen toimintaan ja liikkumiseen sekä elinkeinoriippuvaisuuden. Kalastajan, metsästäjän ja poronhoitajan pyhät paikat olivat siis kunkin elinympäristönsä mukaisia, heidän arkielämänsä reittien varsilla ja näin ollen myös erosivat toisistaan. Yhteisöllisesti tarkastellen pyhät paikat sijaitsivat siellä, missä oli elämää. Niiden lähellä asuttiin, kokoonnuttiin ja tehtiin kauppaa. Pyhät paikat sijaitsivat myös ns. arjen ja pyhän rajalla ja niiden yhteydessä oli esimerkiksi hautasaaria. Myös kirkot rakennettiin pyhien paikkojen läheisyyteen.¹⁷⁸

Pyhien paikkojen lisäksi haastatellut kertoivat ajan pyhittämisen käytännöistä. Pyhää tehdään esimerkiksi pidättäytymällä arjen toimista sunnuntaisin ja juhlapyhinä ja luonnossa olemisen ja sosiaalisen kanssakäymisen myötä.

”Pyhäpäivänä en tee töitä. En lähe puita hakkaamaan. – Minun isänäiti sano aina, että lauantaina kuudelta sunnuntai kuuteen, silloin ei saa tehdä mitään, käsitöitä tai semmosia ja sen jääny mulle takaraivoon—”¹⁷⁹

”Mettässä kävelen. Se on minusta semmosta pyhän pyhittämistä. Luonnossa olla. Ja kylästelyki on joskus semmosta. En niinkö työtä tee, ompelukoneella en alkais ompelemaan.”¹⁸⁰

Pyhä löytyy myös kirkosta. Kirkko on siunattu paikka ja jo kirkon näkeminen antaa rauhan. Yksi haastatelluista kertoi, kuinka hänelle oli erityisen tärkeää järjestää lapsensa kaste kirkossa eikä kotona, koska kirkosta löytyy erityislaatuisen pyhyys, joka ei samalla tavalla ole läsnä kotona. Myös tietyt oman elämän tapahtumiin liittyvät kirkot olivat osalle merkittäviä.

¹⁷⁷ H6.

¹⁷⁸ Äikäs 2011, 90, 94, 99, 105, 112, 117.

¹⁷⁹ H7.

¹⁸⁰ H9.

*”Ku käy siellä Pielpän kirkolla juhannuksena niin se on tiettenki, ku se on niin vanha paikka, saamelaisten vanha paikka, että se antaa niinku sille kesälle eri merkityksen. – Se on kuitenkin se polkuki, ei se oo mikään helppo polku siinä, että se on vähän niinku elämä, että sitä saa nostaa jalakaa vähän toisella lailla, ku tasasella maalla, siinä saapi nähä niinku vaivaa.”*¹⁸¹

Vuosittainen juhannuskirkkomatka saamelaisten perinteiseen kirkkoon edusti yhdelle haastatelluista mahdollisuutta harjoittaa uskonnollisuuttaan tekemällä aikaan ja paikkaan kiinnepisteen, joka luo rytmin koko kesälle. Kirkkomatkasta, joka koostuu ensin laivamatkasta ja sitten parin kilometrin patikoinnista metsäpolulla, muodostuukin hänelle koko elämän vertauskuva: se resonoi paitsi omien elämäkokemusten kanssa, mutta antaa myös mahdollisuuden yhtyä saamelaiseen perinteeseen ja ikään kuin kulkea tuota matkaa paitsi menneiden myös tulevien sukupolvien kanssa.

Saamelaisen maisema on toiminnan maisema: sosiaalisesti rakentunut, ihmisen ja muiden siihen osallistuvien tahojen toiminnan tila. Maisema syntyy siinä toimivien eri tahojen kesken, olivatpa ne ihmisiä tai vaikkapa eläimiä, puita tai kiviä, yhteisessä vuorovaikutuksessa. Keskeisiä elementtejä maiseman kokemisessa ovat elinkeinot ja vuodenaajat: sama loppukesän hillametsä on talven metsästysmetsä. Maisema koetaan yhteisön jäsenenä, vaikka maiseman herättämät mielikuvat ovat aina yksilöllisiä. Ihminen näkee, kuulee, haistaa ja maistaa, mutta tämä prosessoidaan aina aiempien kokemusten ja kerätyn tiedon kautta. Maisemaa kulttuuristetaan siihen liitettyjen kertomusten ja muistojen kautta. Mulk kutsuu tätä kerroksellisuutta nimellä ”kognitiivinen maisema”.¹⁸²

Liikkuville alkuperäiskansoille, jotka eivät rakentaneet näkyviä monumentteja, on ominaista merkityksellistää maisemaa liittämällä elinpiirinsä merkittävälle, näennäisen muokkaamattomille paikoille nimenannon, muisteluksien ja saamelaisilla esimerkiksi joikujen kautta tunteita ja ajatuksia, muistijälkiä. Esimerkiksi saamelaiset pyhät paikat tallentavat esi-isien etnisen uskonnon muistoja ja toisaalta ovat osa tätä muistamisen ja merkityksenannon jatkuvaa uudelleenmäärittelyn prosessia.¹⁸³

¹⁸¹ H11.

¹⁸² Äikäs 2011, 46–49.

¹⁸³ Äikäs 2011, 46–49.

Riis & Woodheadin mukaan yksilön uskonnollinen tunne-elämä elää vuorovaikutuksessa paitsi elävien ihmisten kanssa – myös kuolleiden, transsendenttien, elottomien ja kuviteltujen kanssa.¹⁸⁴ Tämä pitää paikkansa erityisen hyvin saamelaisen mielenmaiseman kanssa. Saamelaisella yhteisöllä voidaanakin tässä yhteydessä viitata laajemmin koko kulttuurin kenttään ja siihen liittyviin materiaalistuneisiin merkityksiin kuten esineisiin, paikkoihin ja symboleihin, myös muistoihin. Riis & Woodhead puhuvatkin ylisosiaalisista suhteista, suhteista esimerkiksi pyhiin paikkoihin, esineisiin ja olentoihin sekä maisemaan.¹⁸⁵ Yhteisö ja luonto saamelaisen uskonnollisuuden kivijalkoina viittaavatkin oikeastaan samaan asiaan, luontoon ”ylisosiaalisena” suhteena. Haastatteluista kävi ilmi, että luonnossa ollessa ei olla vain luonnossa vaan ollaan yhteydessä aiempiin sukupolviin, omaan itseen ja tulevaan, vahvistetaan ja luodaan sitä suhdetta ”ikäikäiseen” saamelaisuuteen, joka tosin täten koko ajan muuntuu.

Luonto on paitsi konkreettinen paikka, myös mielentila. Ihmisen kokemus ja tulkinta määrittelevät sen, millainen mielentila paikkaan liittyy. Tätä kokemuksellista tasoa voi hahmottaa myös osallisuuden käsitteen kautta: paikkaan osallinen ihminen kokee siihen läheisyyttä, se on ”osa häntä itseään.”¹⁸⁶ Luonto vaikuttaa uskonnollisuuteen toisaalta hyvinkin konkreettisesti: säiden ”armoilla” eläminen lujittaa uskoa johdatukseen, tai ukkosella auttaa, kun rukooilee ’Jeesus siunaa’ ja metsässä ei pelota, kun turvaa Jumalaan. Toisaalta luonto on maailmankatsomuksellinen, sisäinen tila. Luonto liittyy siihen, miten ihminen *näkee* asiat, miten hän maailmansa katselee, miten sen kokee ja tulkitsee. Luonnon kanssa vuorovaikutuksessa syntyvä elämisen malli tarjoaa siis ikään kuin silmälasit myös uskonnollisuuteen.

Siitä, voidaanko luontosuhde liittää saamelaisuuteen yhtenä sitä määrittävänä piirteenä, on eriäviä mielipiteitä. Seurujärvi-Karin mukaan saamelaisuuteen kuuluu jo vuosituhansia muuttumattomana säilynyt läheinen suhde luontoon.¹⁸⁷ Valkosen mukaan nykysaamelaisuudessa teknologia on alistanut luonnon ja moderni yhteiskunta vaikuttanut niin, että luontosuhde on muuttunut. Nykysaamelaisuutta määrittelee suuri kaupungissa asuvien ja

¹⁸⁴ Riis & Woodhead 2010, 7.

¹⁸⁵ Riis & Woodhead 2010, 7.

¹⁸⁶ Valkeapää 2011, 35, 37.

¹⁸⁷ Seurujärvi-Kari 2002, 12.

erilaisissa elinkeinoissa työskentelevien saamelaiden määrä, ei niinkään perinteiset luontokeskeiset elinkeinot.¹⁸⁸

Käyttäessäni termiä saamelainen etninen uskonnollisuus tai saamelaisen etnisen uskonnon maailma, on tarkasti huomioitava tämän termin mahdollinen harhaanjohtavuus. Jos saamelaista etnistä uskonnollisuutta tarkastellaan vain länsimaisen institutionaaliskeskeisen uskontokäsityksen kautta, oletetaan helposti, että saamelainen etninen uskonnollisuus pitää sisällään samanlaisen 'uskonnon' kuin vaikkapa 'evangelisluterilainen kristillisyys' ja on tarkasteltavissa jaotteleamalla se oppiin, rituaaliseen käyttäytymiseen, ja niin edelleen. Saamelaisella etnisellä uskonnollisuudella tarkoitetaan tässä tutkimuksessa kuitenkin laajempaa kokonaisuutta kuin mikä tavallisesti liitetään uskonto-termin alle: tapaa nähdä, kuunnella, tuntea ja elää maailmaa todeksi suhteessa aikaan, tilaan ja muihin ihmisiin omasta elämiskontekstista käsin.

Pentikäinen väittää, että uskonnolla on saamelaisuudessa paljon merkittävämpi rooli kuin on aikaisemmassa tutkimuksessa huomattu. Ongelmana on nimenomaan ollut uskonnon määritelmän kapea-alaisuus. Länsimaisesta ja kristinuskon mukanaan tuomasta näkökulmasta katsoen uskonto on yhdistetty jäsenyyteen ja sitoutuneisuuteen liittyvänä toimintana. Uskonto on saamelaisessa kontekstissa laajempi käsite ja ymmärrettävissä enemmän elämänfilosofiana tai mielenmaiseman. On kuitenkin huomioitava, että saamelaiset itse eivät kuitenkaan välttämättä määrittele uskontoa mielenmaisemana eikä tätä mielenmaisemaa voi myöskään yleistää kaikkia saamelaisia koskevaksi.¹⁸⁹

5.2. Uskonto saamelaisen naisen arjessa

*"Mie uskon Jumalaan ja uskon ja se on minusta jokapäiväinen elämä. Ei sitä aina tarte ajatellakkaa, rukoilen Jumalaa, uskon ja elän niinkö turvassa. Minua ei pelota mikkään ku minä luotan Jumalaan."*¹⁹⁰

Eletty uskonto on Orsin mukaan yksilön luovaa uskonnollista toimintaa, joka kiinnittyy yksilön elämäntilanteen kontekstiin ja liittyy näin ollen aikakauteen, elinympäristöön sekä yhteiskunnallisiin ja yhteisöllisiin rakenteisiin ja elää vuorovaikutussuhteessa yksilön arkipäivän elämään. Orsin mukaan uskonnollisten

¹⁸⁸ Valkonen 2009, 19.

¹⁸⁹ Pentikäinen 1995, 28—30.

¹⁹⁰ H9.

instituutioiden rinnalle on siis nostettava niitä käyttävät ihmiset, uskonnollisten tekstien rinnalle niistä syntyvät rituaalit ja teologisen tarkastelun rinnalle käytännön ulottuvuus.¹⁹¹

Yli 40-vuotiaille haastatelluille uskon merkitys ilmeni erityisesti johdatususkona. Jumalan varjelus ja huolenpito tiivistyi siihen, että *”kaikella on tarkoituksensa”*¹⁹², siihen *”ettei anneta enempää kuin jaksaa kantaa”*¹⁹³, ja että *”asiat on nähty ja määrätty”*¹⁹⁴ ja että *”elämässä on punanen lanka”*¹⁹⁵. Muutamat haastateltavat kokivat johdatususkon kumpuavan nimenomaan luonnossa elämisestä. Sääet ja olosuhteet määrasivät tekemisiä ja se oli ihmiselle hyväksi, Jumalan määräämää.

*”Että jos tullee tämmösiä vastuksia, että ilma tullee huonoksi niin sen ajattelee, et siinä on joku tarkoitus et minun ei piä päästä sinne. Tämän niinku johdattaa joku ylempi, joka niinku varjelee sinua.”*¹⁹⁶

Johdatususkoon kuului oleellisesti herkkänä olo Jumalan läsnäololle, tietynlainen taito havainnoida, kuulla ja etsiäkin merkkejä. Jumala johdattaa, mutta yhtä tärkeää on, että ihminen myös toimii. Tilanteessa, jossa tulevaisuus oli kysymysmerkki, eräs haastateltavista kertoi, että oli sanonut Jumalalle, että tulipa puhelimitse mitä vain pyyntöjä, hän vastaa niihin kaikkiin myöntävästi. Ja puhelin alkoi soida. Toinen kertoi, että Jumala antaa kyllä merkkejä, miten kannattaisi toimia. Ihmisen on vain huomattava ne. Ja kuinka oikeastaan koko elämässä ja siihen liittyvissä valintojen tekemisessä on kyse uskonnollisuudesta ja toisinpäin kääntäen, kuinka uskonnollisuutta on tehdä nämä valinnat Jumalan merkkejä etsien ja havaiten.

Usko Jumalan johdatukseen auttoi hyväksymään elämän suruja kuten kuolemantapauksia ja sairautta. Johdatus oli myös vahvasti läsnä arkielämän tapahtumissa. Erityisesti luonnonantimet olivat lahjaa ja johdatusta eivätkä ihmisen oman työn tulosta. *”Ihminen löytää vain sen verran marjoja kuin on tarkoitus.”*¹⁹⁷ *Ja jos sankko kaatuu, ajattelen, että luonto otti takaisin. Se ei ollu*

¹⁹¹ Orsi 2002, 13—14, 19—20.

¹⁹² H12.

¹⁹³ H8.

¹⁹⁴ H1, H10.

¹⁹⁵ H11.

¹⁹⁶ H10.

¹⁹⁷ H10.

tarkoitettu minulle.”¹⁹⁸ Yksi haastateltavista kertoi kertoi kerran saaneensa yllätysvieraita, joille oli keittänyt marjasoppaa. Seuraavana päivänä hän oli saanut lahjaksi sangollisen marjoja. Kun saadaan jotain luonnonantimia, siitä on annettava tarvitsevalle ja niin saa itsekin, kun sitä tarvitsen, hän kertoi.

Johdatususko tuli aineistossa esiin vahvana, mutta siinä oli havaittavissa myös sukupolviero. Nuoremmat puhuivat kyllä Jumalan huolenpidosta, mutta eivät samassa määrin johdatuksesta. Nuoremmille, alle 40-vuotiaille, uskominen liittyi kaikkein selkeimmin Jumala-suhteeseen. Useampi haastatelluista koki jumalasuhteensa olleen jollain muotoa aina läsnä elämässään. Herätystä tai yhtäkkistä uskoontuloa ei kukaan ollut kokenut, vaikka muutama haastateltava puhuikin sitä välillä toivoneensa.

Uskominen oli sitä, että on *”suhde elävään Jumalaan.*”¹⁹⁹ Nuoremmat myös kokivat, että uskonnollisuus ja siihen liittyvät tavat, ’uskonto’, voivat olla este uskolle. *”Mullahan on niinku Jumala-suhde, mut tarviinko mä siihen sitä uskontoa. – Mä en ole lukkiintunut, kiinni missään uskonnollisuudessa tavallaan.*”²⁰⁰ Uskonnollisuus liittyikin ennen kaikkea siihen, mitä tämä Jumalan kanssa suhteessa oleminen ihmisen elämässä tarkoittaa: arvoihin, elämäntapaan, suhteisiin muihin ihmisiin.

”Se vaan tulee, jotku asiat on tärkeitä. Ei meillä käyty niin paljon kirkossa, mutta se oli ne pyhärukoukset, ei se ollu semmosta ulkosta esittämistä, se oli arvomaailmaa, miten mie sen sanosin, ne arvot tuli sieltä. — Semmosta huolehtimista. Ei ole vain se oma perhe, on niinkö laajempi se perhekäsitys, sukukäsitys. Ja ne, jotka on heikommissa asemissa, niitä pittää auttaa.”²⁰¹

Uskonnollisuus liittyi sekä instituutioiden piirissä toimimiseen että arkipäivään ja kodin ja yhteisön piiriin.

”On luettu Raamattua ja sit me on käyty pyhäkoulussa lapsena ja kirkossa tiettenki. Äiti rukoili aina iltarukouksen ja isä luki Raamattua joskus iltaisin.

¹⁹⁸ H9.

¹⁹⁹ H3.

²⁰⁰ H6.

²⁰¹ H8.

– Mä luen Raamattua, rukoilen ja käyn kirkossa tai seurakunnan jutuissa. Laulan, oon ollu sellasessa kuorossa. ”²⁰²

Uskonnollisuus ilmeni erityisesti pienissä arkipäivän teoissa. Yksi haastateltavista kertoi ajaessaan töihin huomanneensa tien laidassa häiden opastekyltin. Mielessään hän rukoili ja lähetti siunausta parille, vaikkei heistä muuta tietänytkään kuin etunimen ensimmäiset kirjaimet. Toinen kertoi, kuinka hänellä on työpaikallaan tapana laulaa hengellisiä lauluja vanhusten kanssa ja jakaa näin lohtua. Yksi kertoi kuinka hän ajaessaan autolla yrittää väistellä, ettei ajaisi pikkulintujen päälle. Yksi haastateltavista kertoi uskonnollisuutensa olevan jokapäiväistä – ei riitä että menee seuroihin ja messuun, vaikka nekin olivat tärkeitä. Uskonnollisuus manifestoitui erityisesti jokapäiväisessä luonnosta ja hiljaisuudesta nauttimisessa. Omissa oloissaan oli helppo keskustella Jumalan kanssa ja kiittää siitä, että saa olla ja nauttia hiljaisuudesta.

Rukous oli monelle tärkeä osa Jumalasuhdetta: *”Minä vain lörpöttelen Jumalalle pitkin päivää.* ”²⁰³ Useampi myös mainitsi, että iltarukous lasten kanssa oli hyvin tärkeä osa päivittäistä elämää.

”Jos et sitä lue, et sie nuku samalla lailla, levollisesti. Se on ammennettu äitin maidosta ja se on koko minun elämän ollu matkassa. – Se tuopi semmosta turvaa. ”²⁰⁴

Rukous oli myös tapa turvautua hädässä, kuten eräs haastateltava kertoo lapsuudestaan.

”Ku oli huono ilma niin usiasti pantiin käjet ristiin. – Ukonilmahan oli ihan kauhea. – Jo lapsena opettiin ukkosta pelkäämään, että ihan mennä semmoseen makuuhuoneeseen, missä ei ollu ikkunoita. Ja jos oli ikkunat niin vaikka pöydän alla istumaan. Sitten aina, ku ukkonen jyrähti, pitää sanoa ”Jeesus siunaa”. Se opettiin sillä tavalla turvautumaan kovissa luonnonilmoissaki siihen Jeesukseen. ”²⁰⁵

²⁰² H3.

²⁰³ H12.

²⁰⁴ H7.

²⁰⁵ H10.

Erityisesti Raamattu nousi esille institutionaalisen uskonnon ja kodin piirin uskonnollisuuden yhdyspisteenä. Raamattu nousi arvostuksen kohteeksi kaiken ikäisillä haastatelluilla. Se oli tärkeä paitsi uskonnollisen tiedon auktoriteettina, myös oman hengellisen elämän lähteenä, ja esineenä. Oli tärkeä uskoa Raamattuun, lukea Raamattua, turvata Raamattuun ja yksinkertaisesti pitää sitä esillä. Useampi kertoi lukevansa Raamattua säännöllisesti tai se oli päivittäisessä elämässä muutoin mukana.

*”Mie kuuntelen – aamuhartaudet, iltahartaudet. – Niistä saapi kauheesti voimaa. Joskus tuntuu et ne ihan mulle puhuvat, ku minä aamulla aukasenki. Helppo kuudelta, ku lähen töihin, mie kuuntelen sen aamulla. Minä saan sen minun aamukahvin. Ilta taas on hauska, ilta laskeutuu siihen, kuuntelen sen 10 vailla 7.”*²⁰⁶

Pelkkä Raamatun läsnäolokin oli jo merkittävä, sillä *”kun tulee surupaikka, haen Raamatun.”*²⁰⁷ Yksi haastatelluista kertoi, kuinka hänen lapsuudenperheessä usko näkyi siinä, että *”kirjahyllyssä oli vihkiraamattu.”*²⁰⁸ Raamatun Sana oli vahva auktoriteetti. Viitatessaan uskonnolliseen tietoon, haastateltavat eivät viitanneet niinkään siihen, mitä kirkossa uskotaan tai mitä jokin uskonnollinen auktoriteetti kertoo, vaan siihen, mitä Raamattu sanoo. Raamatun käyttö ja sen tuntemus toimii myös uskonnollisuuden mittarina: *”Et tunnenko olevani uskovainen siinä vaiheessa, ku en tunne Raamattua niin hyvin, että voisin alkaa jonku kanssa siitä keskustelemaan.”*²⁰⁹

Osalle haastateltavista uskonnollisuus näyttäytyi liki saavuttamattomana. Uskonnollisuuden nähtiin vaativan niin paljon uskoa ja tietynlaisia tekoja – tai tekemättömyyttä – että sinne *asti* yltäminen oli hankalaa. Pitäisi olla *”semmonen paheeton puhas ihminen,”* kuten yksi haastatelluista uskonnollisuutta kuvasi.²¹⁰ Uskonnollisuuteen liittyvät normit kohdistuivat pitkälti ihmisten välisiin suhteisiin. Esimerkiksi juoruilu ja toisten kiroaminen oli pahasta. Päihteistä pidättäytyminen tuli myös vahvasti esille.

Uskonnollisten tekojen tekemisen ja uskonnolliseksi itsensä kutsumisen välillä olevat yhteydet eivät olleet suoraviivaisia. Yksi haastateltavista kertoi, että

²⁰⁶ H9.

²⁰⁷ H1.

²⁰⁸ H5.

²⁰⁹ H7.

hän käy kirkossa suhteellisen säännöllisesti, rukoilee joka päivä, veisaa virsiä useasti ja kunnioittaa Raamattua, vaikka ei sitä luekaan. Hän ei kuitenkaan ollut varma uskooko hän Jumalaan eikä osannut oikein sanoa, olisiko hän itse hengellinen tai uskovainen ihminen. Nimenomaan lasten kastamisen hän kuitenkin koki osoitukseksi siitä, että kirkko ja uskonnollisuus on hänelle tärkeää. Toinen kertoi kuinka hän ei liberaalien arvojensa vuoksi määrity uskonnolliseksi lähipiirinsä mielestä:

Ihmisillä on vielä tosi semmosia ihmeellisiäkin stereotypioita. – Esiaviollinen seksi, juominen, päihteiden käyttö yleensäkin, sitten homoseksuaalit, naispapit, kaikki tämmönen.”²¹¹

Aineistosta on pääteltävissä, että uskontoa tehdään yhteisön arjessa ja juhlassa ja se saa ilmaisuja yksilön ruumiillisten tekojen myötä: käsien kautta, sanoin ja ajatuksin, askeleita ottamalla. Uskonnollisuutta on erään haastatellun kertomus isoäidistään, joka leipoi leipää jaettavaksi, kun kuuli, että ihmisiä on nälissään ja lähti niitä porolla viemään tarvitseville. Uskonnollisuutta on se, kun toinen kertoi saaneensa osan naapurinsa kalansaaliista, kun hän ei itse kalaan kyennyt. Uskonnollisuutta on rukoukset, ne sanattomat kiitokset, joita haastateltavat lähettivät läheistensä puolesta keskellä arkipäivän töitään ja vahva luotto siihen, että kaikki menee niin kuin on tarkoitus. Uskonnollisuutta on pyhää pyhittävä metsäkävelyt ja vuosittainen kirkkomatka Pielpajärven juhannuskirkkoon, jonne johtava polku on kuin elämä itse, ei niin helppo ja saa sitä jalkaakin nostaa ihan eri tavalla.

7 Johtopäätökset

Uskontoa on uskontososiologian piirissä perinteisesti lähestytty kiinnittäen huomion yksilö- ja yhteisötason uskonnollisuuteen suhteessa toisaalta tiedolliseen ulottuvuuteen eli uskon sisältöön ja toisaalta institutionaaliseen ulottuvuuteen eli jäsenyyteen ja osallistumiseen uskonnollisessa yhteisössä. Uskonnolliset käytänteet ja kokemukset ovat olleet myös tutkimusten kohteena, mutta vähemmässä määrin. Tähän on vaikuttanut paitsi ennakkokäsitykset siitä, mitä

²¹⁰ H10.

²¹¹ H5.

tulisi tutkia, myös kvantitatiivinen tutkimustapa, joka soveltuu huonosti kokemustason tutkimiseen.²¹²

Tässä tutkimuksessa kuvaan saamelaisnaisten eletyn uskonnollisuuden maailmaa tarkastelemalla sitä, miten luterilaiseen kirkkoon kuuluvat, eri-ikäiset, saamelaisalueella asuvat saamelaisnaiset uskonnollisuudestaan kertoivat, minkälaisia merkityksiä sille antoivat ja mihin kaikkiin käytänteisiin, tapoihin ja toimintoihin sen liittivät. Tutkimusnäkökulmani, eletyn uskonnon teoria, painottaa uskonnontutkijan pyrkimystä mahdollisimman kokonaisvaltaiseen ihmiselämän kontekstin huomioon ottamiseen. Lähestyin aineistoa etsimällä yhteisesti jaettua ja koettua uskonnon maailmaa ja toisaalta kiinnittämällä huomion siihen, mikä jää marginaalin. Tutkimusaineiston pohjalta esitän, että saamelaisten naisten uskonnollisuus muotoutuu yhteisösuhteiden kautta ja ilmenee elämäntavan ja uskomusten kokonaisuutena, joka puolestaan kytkeytyy vahvaan luontosuhteeseen ja saamelaiseen kulttuuriin.

Ennakkoon odotin, että tulokset vahvistaisivat yhteisön merkityksen yksilön uskonnollisuuden muokkaajana. Ehkä yllättävin löydös oli tämän vaikutusyhteisön laajuus ja toisaalta sen sukupuolittuneisuus. Yksilön uskonnollisuuteen vaikutti paitsi lapsuuskodissa harjoitettu uskonnollisuus, myös aiempien sukupolvien esimerkki. Yhteisön piirissä olivat sekä kuolleet että elävät, sukuyhteisö ja kotikylä ja osalla saamelaisuuteen liitetty kristillinen eetos. Naisten rooli uskonnollisuuden omaksujina, muokkaajina ja eteenpäin siirtäjinä tuli vahvasti esille.

On tärkeä huomioida, että 'saamelaista naista', jonka uskonnollisuutta tässä tutkimuksessa esitellään, ei ole olemassa; Sen sijaan on saamelaisuuksia, paikkaan ja aikaan sidottuja identiteettejä, jotka ilmentävät eri tavoin saamelaista naiseutta ja toisaalta luovat hänet. Uskonnonhistoriallinen tarkastelu piirtää kuvaa saamelaisten naisten marginaalisesta asemasta uskonnon kentällä, mutta tutkimukseni aineistosta on luettavissa juuri päinvastainen näkemys.

Haastattelemani naiset identifioivat itsensä keskeisiksi uskonnollisiksi toimijoiksi ja avaintoimijoiksi saamelaisen uskonnollisuuden tulevaisuuden kannalta.

Lisätutkimusta vaatisivatkin kysymykset toimijuudesta ja uskonnon roolista osana naisten intersektionaalista identiteettiä. Onko naisten toimijuudessa eroja, jos sitä tarkastellaan vasten etnisen uskonnon, lestadiolaisuuden, luterilaisen kirkollisuuden tai muiden kristillisten suuntausten taustaa vasten? Entä

²¹² Ammerman 2007, 223—224.

minkälaisen merkityksen uskonnollisuus saa verrattuna muihin eron kategorioihin kuten etniseen identiteettiin, luokkahierarkioihin, sukupuoleen, seksuaaliseen identiteettiin ja liikkuvampiin eroihin kuten ikään, kieleen tai kansallisuuteen?

Uskonnonhistoriallisesta näkökulmasta saamelaisten kristillistymisen on ollut synkretistinen prosessi, johon on vaikuttanut etninen uskonnollisuus, luterilaisen kirkon 1600-luvulta alkanut lähetystyö ja 1800-luvulla alkunsa saanut lestadiolainen herätysliike.²¹³ Nämä kolme uskonnollisuuden vaikutusvoimaa tulivat esille myös tämän tutkimuksen aineistosta. Uskonnonhistoriallisen tarkastelun perusteella odotin, että asenteet luterilaista kirkkoa kohtaan olisivat olleet negatiivisemmin värittyneitä ja lestadiolaisuus vahvemmin läsnä. Luterilainen kirkko ei kuitenkaan näyttäytynyt haastatelluille instituutiotason kolonialistisena voimana vaan kirkko yhdistyi nimenomaan seurakuntatasoon. Lestadiolaisuus puolestaan oli useimmille sen piirissä kasvaneille näyttäytynyt pelottavana, moralisoivana ja häpeää aiheuttavana.

Suurimman yllätyksen aineisto toi tutkijalle tuodessaan niin vahvasti esiin etniseen uskonnollisuuteen liitetyn luonnonuskon maailman. Kun huomioidaan, että tutkimusjoukko edusti tavallista uskonnollisempaa väestönosaa, oletin, ettei näitä piirteitä kirkkoon vahvemmin liittyneiden joukosta löytyisi. Huomasinkin jääväni kiinni samasta vääristyneestä uskontokäsityksestä, mitä tutkimuksellani kritisoin. Tämä ennakkokäsitykseni nimittäin vain vahvasti kansanuskon ja virallisen uskonnon vastakkainasettelua ja uskonnon institutionaalislähtöistä määrittelyä. Eletyn uskonnon teorian mukainen kokonaisvaltainen näkökulma uskontoon huomioi, että kaikki kuvaukset kertovat uskonnollisuuden kentän moniulotteisuudesta. Jos huomio on pelkästään institutionaaliseen uskonnolliseen harjoitukseen kuuluvissa tavoissa ja uskomuksissa, jää valtavan merkittävä ja monella tapaa myös omaleimaisen saamelainen uskonnollisuuden harjoittamisen tapa katveeseen. Toisaalta myöskään virallisen, institutionaalisen uskonnollisuuden piiriin kuuluva uskonnollinen toiminta ei ole sen vähemmän saamelaista kuin sen ulkopuolellekaan sijoittuva.

Mitä siis on uskonto? Voisivatko etnisen uskonnon maailmankuva ja kristinusko elää rinnakkain, jos ne määriteltäisiin eri tavoin? Voisiko myös olla, että sen sijaan, että synkretismista puhutaan negatiivisena piirteenä ja siitä, että vanha ja uusi on mennyt sekaisin ikään kuin asia olisi ymmärretty väärin ja kyseessä on poikkeama oikeasta tulkinnasta, tätä tapahtumista voisi lähestyä

²¹³ Kylli 2012, 269—274

omaehtoisuudesta käsin. Vanha ja uusi on laitettu yhteen ja limittäin. Kyseessä on tietoinen teko, halu tai tarve yhdistää vanha ja uusi. Sen lisäksi, mitä oikeastaan kuuluu saamelaisen uskonnollisuuden ja uskonnon kenttään, olisi tärkeää tutkia sitä, mitä vanhasta oikeastaan on jäljellä ja miksi juuri nämä puolet ovat periytyneet? Kuka määrittelee vaikkapa parantajat saamelaisen uskonnollisen maailman ”sisälle” ja kuka ”ulos”, ja millä perusteilla nämä määrittelyt syntyvät? Ja mitä merkityssisältöjä parantamiseen liittyy: kuka parantaa ja miten parannetaan ja mistä sairaudet johtuvat? Entä mistä kertoo usko vainajamaailmaan, kokemukset kontakteista esi-isiin ja toisaalta vahva usko jälleennäkemiseen?

Luonnon merkitys paikkana, mielentilana sekä väylänä pyhään tuli aineistosta vahvasti esille. On kuitenkin huomioita, että tämä tutkimus on vahvasti paikallinen: saamelaisalueella eläville haastatelluille luonto kaikinensa – paikkana, jossa eletään ja toimitaan, maisemana, johon kuulutaan ja joka tunnistetaan omaksi, pyhän kohtaamisen elementtinä – on tärkeä. Mitä luonto merkitsisi vaikkapa Helsingissä kasvaneelle saamelaiselle? Miten hän hahmottaisi ”esi-isien maat” tai luontaiselinkeinojen kautta avautuvan merkityksen erilaisille maisemille? Ja jos uskonto avautuu tietyllä tapaa juuri luonnosta ponnistavan maailman jäsentämisen tavan kautta, muuttuuko paikan mukana myös uskonto? Toisin sanoen, häviääkö paikan merkitys, jos se häviää muistista?

Yksi mahdollinen jatkotutkimuksen aihe olisi tutkia vaikkapa kolmea sukupolvea saman perheen tai suvun jäseniä tarkastellen uskonnollisuuden periytymisen tapoja. Tarkastellen toisaalta ”esimoderneja” jutaavia isovanhempia, ”moderneja” elämäntavan muutoksen kokevia vanhempia ja ”postmoderneja” city-saamelaisia lapsia pääsisi käsiksi vielä selkeämmin uskonnollisen maailmankuvan muutokseen ja uskonnollisuuden periytymisen mekanismeihin. Miten elämäntavan muutokset ovat vaikuttaneet uskonnollisuuteen? Miten etnisen identiteetin luonnollisuus, menetys ja uudelleenrakennus peilaavat uskonnollisen identiteetin kanssa? Mitä yhteiskunnan vaikutus ja esimerkiksi kirkon roolin muutos on tarkoittanut?

Ammermanin mukaan eletyn uskonnon tutkimuksessa on vaarana, että jos uskonto paikallistetaan vain yksilötason toiminnaksi, vääristyy uskonnon yhteisöllinen rooli. Tarvitaankin instituutioiden sisäistä eletyn uskonnollisuuden tutkimusta: huomiota institutionalisoitumisen tapoihin ja erilaisiin valtasuhteiden

verkostoihin sekä uskonnollisten käytänteiden sisäisiin muutosprosesseihin.²¹⁴ Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja saamelaisten suhteiden tarkastelu eletyn uskonnon näkökulmasta ja kiinnittäen huomio nimenomaan kirkon toimijuuden näkökulmaan – vallankäytön elementteihin, teologian kontekstualisoinnin tapoihin, saamelaisen etnisyyden voimallistamisen ja heikentämisen tapoihin – onkin hedelmällinen aihe lisätutkimuksille.

Se, mikä tämän tutkimuksen tuloksia tarkastelemalla jää katveeseen, ja suorastaan vaatii lisätutkimuksia, on saamelaisten kirkkosuhde kolonialististen käytänteiden varjossa. Myös kirkolla oli roolinsa osana suomalaista assimilaatiopolitiikkaa ja kirkko myös syyllistyi saamelaisia loukkaaviin tekoihin. Tästä esimerkkinä 1930-luvun etniset tutkimukset, joita kirkko piispa Samuel Salmen roolissa myös pyysi anteeksi vuonna 2012.²¹⁵ Haastateltavista ei kuitenkaan kukaan ottanut tätä puolta kirkon toimijuudesta omassa kirkkosuhteessaan esille. Voi olla, että toisaalta se, että tutkimusjoukko koostui kirkon jäsenistä, eliminoi haastateltavien joukosta ne, jotka suhtautuvat kirkkoon negatiivisesti juuri näistä saamelaisia loukkaavista syistä. Toisaalta on mahdollista, että tutkijan identiteettini juuri teologina vaimensi halua nostaa näitä teemoja esille. Kolonialistisen historian tarkastelu suhteessa uskonnollisuuteen olisi tärkeää muun muassa uskonnollisen toimijuuden kannalta ja sillä voi olla merkittäviä vaikutuksia sekä yksilön, saamelaisen yhteisön että yhteiskunnan tasoilla. Vuonna 2017 aloitettu Sovintoprosessi, Saamelaiskäräjien ja Valtioneuvoston luotsaama hanke, joka toteutuessaan pyrkii tuomaan esille Suomen valtion ja saamelaisten välisiä historiallisia epäkohtia ja sovittelemaan niitä, voisikin osaltaan tarjota mahdollisuuden lisätutkimuksille Suomen evankelisluterilaisen kirkon roolista kolonialistisena toimijana.²¹⁶

Tämä tutkimus perustuu teemahaastatteluihin ja sisällönanalyysiin. Millä muilla tutkimustavoilla saamelaista uskonnollisuutta voisi tutkia ja minkälaiset tutkimustavat tarjoaisivat saamelaiseen kokemuserinteeseen sopivan tavan ymmärtää uskonnollisuuden kokemusta ja kenttää? Kerronnallisuus nousi haastatteluissa esille yhtenä merkittävä elementtinä ja tarjoaakin varteenotettavan mahdollisuuden lisätutkimuksille. Ammerman on omissa tutkimuksissaan käyttänyt narratiivisuutta ja hänen mukaansa narratiivinen analyysi tarjoaa oivan

²¹⁴ Ammerman 19.8.2016.

²¹⁵ Kainulainen 2015, 130.

²¹⁶ Ks. Valtioneuvoston viestintäosasto 19.10.2017.

keinon päästä kiinni uskonnon moniulotteiseen luonteeseen.²¹⁷ Uskonto voidaan paikantaa ihmisten itselleen ja toisilleen muisteltuihin, jaettuihin ja luotuihin kertomuksiin siitä, mikä antaa elämälle merkityksen.²¹⁸ Tarkastelemalla esimerkiksi informanttien kertomuksissa esiintyvien henkilöhahmojen ja heidän välisten suhteiden, lajityyppien ja juonenkulun elementtejä päästään sisällä merkitysannon prosesseihin ja siihen, miten elämisen materiaallinen ja aineeton konteksti kohtaavat.²¹⁹ Saamelaiseen kulttuuriperinteeseen kuuluva suullinen kertomaperinne tarjoaisi varmasti rikkaan aineiston myös uskonnollisuuden eri aspektien tutkimukseen.

Osana kolonialistisia käytänteitä on ollut tiedollinen kolonialismi eli saamelaisten oman tietojärjestelmän sivuuttaminen. Länsimaisessa kulttuurissa, jota myös kristillinen perinne heijastelee, korostetaan tiedon objektiivisuutta ja arvovapautta. Tämä on johtanut hierarkkisiin ja vastakohtaisuuksia korostaviin selitysmalleihin sekä lineaariseen historiakäsitykseen. Tämä todellisuuskäsitys, joka löytyy myös kristillisten pyhien kirjoitusten ja kristillisen teologian parista, ei resonoi saamelaisen tietokäsityksen kanssa.²²⁰

Länsimaisille käsitteille, kuten uskonto, kulttuuri, luonto tai vaikkapa moderniteetti, ei löydy saamelaista vastinetta.²²¹ Siksi yritys lokeroida saamelaista uskonnollisuutta ja siihen liittyviä ajatustapoja tai käytänteitä – johon myös tässä tutkimuksessa parhaasta tahdosta huolimatta sorrutaan – niin, että osa liitetään uskonnon alle, osa kulttuurin alle, osa jonkin muun otsakkeen alle, ei tee oikeutta saamelaisen uskonnollisuuden todelliselle luonteelle, sillä saamelaiseen tietokäsitykseen ei kuulu selvien rajojen asettaminen eri ilmiöiden välille tai käsitteellistäminen polariteettien kautta. Myös Porsanger kritisoi länsimaista tarvetta määritellä käsitteitä vastakkainasettelun kautta ja tässä hän lähestyy eletyn uskonnon teoriaa, joka kiinnittää huomion muun muassa länsimaiseen kristilliseen perinteeseen kuuluvaan materiaallisen, ruumiillisen ja arkipäiväisen erottamiselle aineettomasta, henkisestä ja pyhästä.

Porsangerin mukaan saamelaisella tietokäsityksellä on paljon annettavaa akateemiselle tutkimukselle, koska se tarjoaa uusia tutkimusmetodologioita, uudenlaisia näkökulmia ja käsitteitä.²²² Kuokkasen mukaan saamelaista

²¹⁷ Ammerman 2007, 226—227.

²¹⁸ McGuire 2007, 187.

²¹⁹ Ammerman 2007, 226—227.

²²⁰ Kainulainen 2015, 128—129.

²²¹ Porsanger 2011, 245—247.

²²² Porsanger 2011, 245—247.

tutkimusmetodologiaa leimaa holistisuus ja moniaistisuus. Tutkimuksen tekijän roolista ulkopuolisena luovutaan, hänet asetetaan keskelle tutkimuksen tekoa ja huumori sekä intuitio otetaan osaksi tiedonkeruunprosessia.

Tutkimuskumppaniksi lasketaan mukaan kaikki luonnossa elävä ja tutkimuksella tavoitellaan tasapainon säilyttämistä ja eheytymistä. Saamelaisella tietokäsityksellä on yhtymäkohtia esimerkiksi ekofeministiseen teologiaan ja siinä esiintyviin pyrkimyksiin paikantaa länsimaiseen teologiseen ajatteluun kuuluvat hierarkisoivat vastakkainasettelut, murtaa ne ja keskittyy sen sijaan toisaalta ihmisten välisten suhteiden ja toisaalta luonnon ja ihmisen välisen suhteen parantamiseen.²²³

Gebaran kirjoittaa:

”Kristillisen perinteen tulee liittyä laajempaan liikkeeseen, mennä vanhojen rajojen, maailmankatsomusten ja ihmiskäsitysten tuolle puolen.

Kohtaamalla uudelleen luonnon, alkuperäiskansojen ja marginalisoitujen ihmisryhmien viisauden se kykenee toisten tavoin löytämään itselleen uuden paikan maailmankaikkeudessa.”²²⁴

Saamelaisen uskonnollisuuden tarkastelu vaatii uskonnon määritelmän uudelleentulkintaa: eletyn uskonnon teoria tarjoaakin sille oivan vastinparin ja resonoi uskonnotutkimuksen tarpeeseen nostaa horisonttia. Saamelainen uskontokäsitys – samoin kuin muiden alkuperäiskansojen tulkinnat uskonnosta – voikin tarjota teologiselle tutkimukselle ensiarvoisen rikkaan tiedonlähteen uskonnollisuuden kentän laajemmalle ymmärrykselle.

Alkuperäiskansatutkimuksen lähtökohtana on tutkijan vastuu omasta relationaalisesta ymmärryksestään eli tutkitun alkuperäiskansan historiallisen, maantieteellisen, sosiaalisen, kulttuurisen ja henkisen kontekstin tuntemus sekä yhteisön jäsenten keskinäisten vuorovaikutussuhteiden vaikutuksen huomioiminen tutkimusprosessissa. Toisena seikkana merkittäväksi nousee tutkijan kyky reflektiivisyyteen. Tutkija on subjekti, joka muokkaa tiedontuotantoa ja hänen vastuihinsa tutkijana kuuluu koko tutkimusprosessin ajan

²²³ Kainulainen 2015, 118, 130, 134.

²²⁴ Kainulainen 2015, 135.

jatkuva itserefleksio. Tutkijan oma kulttuurinen tausta ja maailmankatsomus sekä oman elämän konteksti vaikuttavat tiedontuotannon prosessiin.²²⁵

Valkeapää on omassa väitöskirjassaan käyttänyt autoetnografista, kokemuksellista tutkimustapaa. Hän on asettanut itsensä keskelle omaa tutkimustaan, samaan todellisuuteen tutkimiensä henkilöiden kanssa ja tehnyt näin omasta elämästään osan tutkimustietoa. Valkeapään tutkimusote siirtääkin hänet tarkkailijasta kokijaksi, ulkopuolisesta ja erillisestä sisäpuoliseksi. Tämän metodin etu ilmenee jo esimerkiksi siinä, että hänen ei tarvitse kuulla jonkin toisen kertomana millaista on olla pakkasessa vaan hän kokee sen itse. Vain merkityksiä, joista on kokemuksia, voidaan jakaa.²²⁶ Astuessaan ulkopuolelta sisäpuolelle, tutkija säilyttää siis tavallaan kummankin näkökulman parhaat puolet. Hän kokee asiat sisäpuolelta, mutta säilyttää ulkopuolisen kriittisen katseen.

Anttonen & Taira vertaavat uskontoa kieleen. Jokaisella ihmisellä on kyky kieleen – tai uskonnollisuuden ilmaisuun – riippumatta siitä, mitä kieltä ja missä muodossa tätä kieltä ilmaistaan. Ihminen puhuu, soittaa, laulaa ja tanssii paitsi kieltä, myös uskontoaan. Kieltä ei kuitenkaan voi paikantaa oikeaan ja yleispätevään kirjakieleen, niin kuin uskonnollisuuttakaan ei voi paikantaa teologiaan. Kirjakielestä eroavat paikalliset murteet tai virallisesta uskonnosta eroavat kansanuskomukset eivät asetu toistensa kanssa hierarkkisiin suhteisiin, sillä kieli – niin kuin uskontokin – elää sitä käyttävän subjektin kautta.²²⁷ Tämä Anttosen & Tairan määritelmä resonoi hyvin myös tämän tutkimusten tulosten kanssa, sillä se näyttää kuinka uskonto syntyy ja elää yhteydessä yhteisöön sekä toisaalta manifestoituu yksilön ruumiillisen ilmaisun kautta. Samoin kuin kieli kuolee, jos sillä ei ole puhujia, nousee uskontokin sitä ilmaisevien yksilöiden summaksi.

²²⁵ Heikkilä & Miettunen 2016.

²²⁶ Valkeapää 2011, 102—104.

²²⁷ Anttonen & Taira 2004, 19.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Tutkimusjoukon haastattelut, H1-H12, tutkijan hallussa.

Arto Seppäsen haastattelu, Utsjoki 3.7.2015. Tutkijan hallussa.

Kirjallisuus

Ammerman, Nancy Tatom.

2007 Studying Everyday Religion: Challenges for the Future. – Toim. Ammerman, Nancy Tatom. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University. s. 219—238.

2013 Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life. Oxford: Oxford University.

2016 Religion in Everyday Life: Individuals, Institutions and How We Study Them. The 23th Nordic Conference for the Sociology of Religion, Helsinki. 19.8.2016.

Anttonen, Veikko & Taira, Teemu.

2004 Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana. – Toim. Fingerroos, Outi & Opas, Minna & Taira, Teemu. *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Cannell, Fenella.

2013 *The Anthropology of Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

Eskola, Jari & Suoranta, Juha.

2008 *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. 8. painos. Tampere: Vastapaino.

Haastettu kirkko

2012 Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008-2011. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu 115. Porvoo: Kirkon tutkimuskeskus. Saantitapa: [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/\\$FILE/Haastettu%20kirkko.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/$FILE/Haastettu%20kirkko.pdf). Luettu: 2.9.2015.

Hall, David D.

1997 Introduction. – *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*. Toim. Hall, David D. United States of America: Princeton University Press.

Heikkilä, Lydia & Miettunen, Tuuli.

2016 Yhteisöllisyys ja eettisyys saamentutkimuksessa. AGON 2016/2. Saantitapa: <http://agon.fi/article/yhteisollisyys-ja-eettisyys-saamentutkimuksessa/>. Julkaistu 9.10.2016. Luettu: 2.3.2018.

Helander, Elina.

2000 Saamelainen maailmankuva ja luontosuhde. – Toim. Seurujärvi-Kari, Irja. *Beaivvi Mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Kaikkonen, Konsta.

- 2014 Personhood and religious change among the Saami: reviewing historical texts. Uskontotieteen pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto. Saantitapa.
<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/135222/personho.pdf?sequence=7>. Luettu 8.10.2016.

Kainulainen, Pauliina.

- 2015 Pyhän vapautus. Ekofeminismi, kristinusko ja luontomyönteisemmän kulttuurin mahdollisuus. –Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä. Toim. Ahonen, Johanna & Vuola, Elina. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Kuokkanen, Rauna.

- 2004 Saamelaisnaiset, feministinen analyysi ja saamelaisyhteiskunnan dekolonisaatio. – Tasa-arvon haasteita globaalin ja lokaalin rajapinnoilla. Toim. Kailo, K., Sunnari, V. & Vuori H. s. 143–160. Oulu: Oulun yliopisto. Saantitapa:
<https://rauna.files.wordpress.com/2007/10/saamelaisfeminismi.pdf>.
Julkaistu 8.11.2011. Luettu: 3.9.2015.

Kylli, Ritva.

- 2012a Saamelaisten kaksi kääntymystä. Uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602–1905. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- 2012b Saamelaisnaisten uskonnon jäljillä. – Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia. Toim. Lehtola, Veli-Pekka & Piela, Ulla & Snellman, Hanna. Helsinki: Kalevalaseura.

Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo.

- 2003 Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhannella. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskus.

Lehtola, Veli-Pekka.

- 2015 Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide. Päivitetty laitos. Inari: Puntsi.

Magga, Päivi.

- 2007 Rakennuksia, kotasijoja, muistoja – saamelaista kulttuuriympäristöä inventoimassa. – Eletty, koettu maisema – näkökulmia saamelaiseen kulttuurimaisemaan. Suomen ympäristö 34. Toim. Elo, Tiina & Magga, Päivi. Helsinki: Lapin Ympäristökeskus.

McGuire, Meredith B.

- 2007 Embodied Practices: Negotiation and Resistance. – Toim. Ammerman, Nancy Tatom. Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. Oxford: Oxford University Press. s. 187–200.
- 2008 Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press.

Neitz, Mary Jo.

- 2011 Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here. – Religion, Spirituality and Everyday Practice. Toim. Giordan, Giuseppe & Swatos Jr., William H. Germany: Springer.
- Niittyvuopio, Erva.
- 2005 "Pieni joukko uskovaisia Kristuksessa": uskonto-etnografinen tutkimus uskonnollisen elämän murroksesta saamelaisessa kyläyhteisössä 1960-luvulla. Teologian pro gradu-tutkielma: HYTTK.
- Näkkäläjärvi, Klemetti.
- 2000 Porosaamelaisen luonnonympäristö. – Beaivvi Mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika. Toim. Seurujärvi-Kari, Irja. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Oktavuohta.
- 2018 Kymmenen usein esitettyä kysymystä. – Oktavuohta. Verkkolehti saamelaisista ja saamelaiskulttuurista. Saantitapa: <https://www.oktavuohta.com/10-usein-kysyttyae-kysymystae>. Luettu: 7.3.2018.
- Opas, Minna.
- 2008 Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia. Diss. Turun yliopisto. Turku: Gummerrus.
- Orsi, Robert.
- 1997 Everyday Miracles: The Study of Lived Religion. – Lived Religion in America. Toward A History of Practice. Toim. Hall, David D. United States of America: Princeton University Press.
- Pentikäinen, Juha.
- 1995 Saamelaiset. Pohjoisen Kansan mytologia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Porsanger, Jelena.
- 2011 The Problematisation of the Dichotomy of Modernity and Tradition in Indigenous and Sami contexts. – Working with Traditional Knowledge: Communities, Institutions, Information System, Law and Ethics. Diedut 2011/1. Toim. Porsanger, Jelena & Guttorm, Gunvor. Norway: Sámi allaskuvla. S. 225-253.
- Primiano, Leonard Norman.
- 1995 Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. Western Folklore, Vol. 54, No. 1. pp. 37-56. Saantitapa: http://www.jstor.org/stable/1499910?origin=JSTOR-pdf&seq=1#page_scan_tab_contents. Luettu: 2.12.2015.
- 2012 Afterword: Manifestations of the religious vernacular: Ambiguity, power, and creativity. – Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief. Toim. Bowman, Marion & Valk, Ülo. UK: Equinox Publishing Ltd.
- Rantakiesu, Mira.

2015 Cultivating a Sense of Belonging. – The Orthodox Church as a Part of the Collective Memory of Skolt Sámi in Finland. Uskontotieteen pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto. Saantitapa: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/156119/cultivat.pdf?sequence=1>. Luettu: 12.2.2018.

Riis, Ole & Woodhead, Linda.

2010 A Sociology of Religious Emotion. United States: Oxford University Press.

Saamelaiskäräjät

2014 Saamelaiset Suomessa.

Saantitapa:

http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=105&Itemid=104. Luettu: 2.9.2015.

Sarivaara, Erika.

2012 Statuksettomat saamelaiset. Paikantumisia saamelaisuuden rajoilla. Diss. Saantitapa: <http://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/177093>. Luettu: 2.9.2015.

Seppä, Eija.

2012 Diakoniatyön erityispiirteet saamelaisessa kulttuurissa. Käytännöllisen teologian pro gradu-tutkielma. HYTTK.

Seurujärvi-Kari, Irja.

2011 Alkuperäiskansatutkimus, alkuperäiskansaliike ja saamelaiset. – Johdatus saamentutkimukseen. Toim. Seurujärvi-Kari, Irja, Halinen, Petri & Pulkkinen, Risto. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Suomen virallinen tilasto

2013 Väestörakenne. Liitekuvio 4. Väestö syntymämaan, kansalaisuuden ja äidinkielen mukaan 31.12.2013. Helsinki: Tilastokeskus. Saantitapa: http://www.stat.fi/til/vaerak/2013/vaerak_2013_2014-03-21_kuv_004_fi.html. Viitattu 2.9.2015

Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli.

2009 Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. 6. uud. painos. Helsinki: Tammi.

Utriainen, Terhi & Hovi, Tuija & Broo, Måns.

2012 Combining Choice and Destiny: Identity and Agency within Post-Secular Well-being Practices. – Post-Secular Society. Toim. Utriainen, Terhi & Lassander, Mika & Nynäs, Peter. United States of America: Routledge.

Valkeapää, Leena.

2011 Luonnossa: Vuoropuhelua Nils-Aslak Valkeapään tuotannon kanssa. Diss. Aalto-yliopiston julkaisusarja. Helsinki: Maahenki.

Valkonen, Sanna.

2009 Poliittinen saamelaisuus. Tampere: Vastapaino.

- 2014 Saamelaisen luonnonuskon ja lestadiolaisuuden suhteesta. AGON 2014/1.
Saantitapa: <http://agon.fi/article/saamelaisen-luonnonuskon-ja-lestadiolaisuuden-suhteesta/>. Julkaistu 4.4.2014. Luettu: 19.2.2018.

Valtioneuvoston viestintäosasto

- 2017 Hallitus käynnistää saamelaisten sovintokomission valmistelun.
Saantitapa: http://valtioneuvosto.fi/artikkeli/-/asset_publisher/10616/hallitus-kaynnistaa-saamelaisten-sovintokomission-valmistelu. Julkaistu 19.10.2017. Luettu: 12.3.2018.

Vuola, Elina.

- 2015 Unohdettu ero? Intersektionaalisuus, naiset ja uskonto. – Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä. Toim. Ahonen, Johanna & Vuola, Elina. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Äikäs, Tiina.

- 2011 Rantakiviltä tuntuille – Pyhät paikat saamelaisten rituaalisessa maisemassa. *Studia Archaeologica septentrionalia* 5. Tornio: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys.
- 2012 Tupakoivat, laulavat ja liikkuvat kivet. Kommunikointia seitojen kanssa. – Saamenmaa. Kulttuuritieteellisiä näkökulmia. Toim. Lehtola, Veli-Pekka, Piela, Ulla & Snellman, Hanna. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.